ŞERBAN IONESCU
Profesor la Facultatea de Teologie
din Bucureşti

AXIOMATICA UNEI FILOSOFII CREŞTINE

BUCUREŞTI
1936

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

AXIOMATICA UNEI „FILOZOFII CREȘTINE"

—Istoric, Elemente, Principii, Obiecțiuni—

Intâlnim în decursul timpului cugetători, care s'au silit și se silesc încă a stabili unele puncte de contact între *„gândirea filosofică"* de oparte și *„creștinism"* de altă parte. După cum sunt și alții, care tăgăduesc posibilitatea unei asemenea apropieri. Și lucrul nu trebue să ne mire, fiindcă filosofii nu totdeauna au căzut de acord. Numai, că unii dintre ei merg și mai departe, contestând creștinismului în general ori și ce valoare filosofică. Și dacă unii istorici ai sistemelor de filosofie, au căutat să desprindă din istoricul lor: ideia unei continuități de gândire progresivă dealungul vremii, care deși n'a mers totdeauna în linie ascendentă, totuș sub forma ei oscilantă, progresul conceptual nu a fost mai puțin evident, sunt alții, care au descoperit o ruptură, un *hiatus* în mersul acestei ascensiuni. Există un „déplacement de niveau des doctrines", cum se exprimă un istoric recent,[1]) deplasament, care a aruncat asupra omenirii un văl de întunecime. Veacuri întregi de sterilitate și de tatonare searbădă au ținut cugetarea umană în loc, având nevoe de mari eforturi spre a se regăsi pe sine însăși

1) Vezi: Emile Bréhier: *Histoire de la Philosophie* T.I.P. 10 Paris. Félix Alcan 1932; idem, P. P. Negulescu: *Filosofia Renașterii* vol. I, p. 7.. care vede în jurul filosofiei medievale numai abisuri. Asupra acestor abisuri interfilosofice vom reveni. Pentru informațiuni, a se mai consulta: M. de Wulf: *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Louvain 1924, Vol. I, cap. Discrédit de la philosophie médiévale, pag. 5; asemeni Ét. Gilson: *L'Ésprit de la Philosophie Médiévale*. Paris, 1932. Notes Bibliographiques, pag 297 și urm.

şi a înoda astfel firul rupt pentr'un moment. Aşa au considerat unii: creştinismul şi epoca evului mediu.

Creştinismul marelui apostol al neamurilor, dispreţuitor altă dată al înţelepciunii omeneşti, este transformat el însuş într'un element: dispreţuit, contestat, devalorizat de către aceiaşi filosofie, pe care odinioară o umilise.

„Pierde-voi înţelepciunea înţelepţilor şi ştiinţa celor învăţaţi voiu nimici-o", anunţă apostolul Pavel Elinilor căutători de înţelepciune[2]). *„Unde este înţeleptul? Unde este cărturarul? Unde este întrebătorul veacului acestuia? N'a scos Dumnezeu înţelepciunea lumii de nebună?"*.

Din această cauză, face el mai departe atenţi pe credincioşii din Colose, spunându-le[3]): *„Socotiţi să nu vă fure pe voi cineva cu filosofia şi cu înşelăciunea deşartă după stihiile lumii şi nu după Hristos"*. Fiindcă... *„Domnul cunoaşte gândurile înţelepţilor cât sunt de deşarte*[4])".

Iată! deci, creştinismul — vestitorul înţelepciunii dumnezeeşti printre oameni — silit a lua atitudine faţă de înţelepciunea pământească, pe care a întâlnit-o la ivirea sa. Alcătuită în structura ei din elementele fugitive ale raţiunii individuale sau din năzuinţele omenescului-animal, filosofia umană nu putea rămâne nesancţionată.

Diferenţiindu-se pe sine de orice concepţii: sceptice, epicureice, materialiste, solipsiste şi ateiste, creştinismul căută a se menţine în unitatea sa organică, contrastând cu multe din sistemele acelor filosofi. Existenţa acestui *„contrast iniţial"* a ferit ideologia creştină de influenţa oricărui *eclectism* sau *sincretism oriental*. Ea a rămas identică cu sine însăşi, chiar când a apelat mai târziu la noţiuni şi expresiuni filosofice consacrate, spre a determină mai adequat fiinţa Divinităţii sau a raportului ei cu lumea înconjurătoare.

2. Ep. I Corinteni, cap. 1, vers. 19, 20.
3. Ep. Coloseni, cap. II, vers. 8.
4. Ep. I Corinteni, c. III, v. 20.

Trecând însă peste aceste aprehensiuni, cărora le-a urmat între timp şi adevărate fraternizări creştino-filosofice, să ne întrebăm cu unii dintre criticii epocii noastre, dacă într'adevăr ideologia creştină cuprinde în sine o valoare filosofică sau numai o valoare religioasă? Este creştinismul numai o simplă religiune sau exprimă în acelaş timp şi o înaltă filosofie? Putem noi vorbi de existenţa unei *filosofii creştine?* Iată, unele întrebări pe care ni le semnalează cugetarea filosofică contimporană. Ne sesizăm de ele, nu doar, că fondul moral-religios al creştinismului ar câştiga în superioritate prin acele elemente filosofice, ci mai mult, pentru a răspunde unor pretenţiuni de înaltă cugetare, monopolizate oarecum de disciplina „filosofiei" în general; iar, în al doilea rând, de a valorifica creştinismul, nu numai prin structura sa religioasă, care oricât ar fi de superioară, rămâne totuş o credinţă cu caracter subiectiv şi individual, ci mai ales după conţinutul său filosofic, care prin obiectivitatea şi universalitatea valorilor lui devine un bun mai accesibil şi raţiunii, integrându-se astfel mai uşor în rândul celorlalte bunuri cultural-sociale.

Am însă convingerea, că răspunsul afirmativ la aceste întrebări nu ar satisface prea mult scrupulele unei conştiinţe creştine. Că religiunea *„bunei vestiri"* ar putea fi şi purtătoarea unei înalte filosofii, constatarea aceasta nu ar fi motiv de prea multă mângâere pentru inima unui credincios. Ea însă interesează, din moment ce se tăgăduieşte creştinismului existenţa unor valori proprii, de care lumea s'ar fi putut dispensa, fără a mai fi întârziată în mersul ei ascendent spre luminile, pe care *raţiunea* singură le-ar fi putut cuceri. Urmărim deci acest proces de demonstrare mai mult pentru raţionaliştii şi filosofii «de catedră», care ignorând unele fapte evidente, se complac într'o înţelegere greşită chiar a noţiunii însăşi de „filosofie".

Ne înţelegerea aceasta merge atât de departe, încât, nu se sesizează existenţa unei filosofii superi-

oare, ce transpiră din creştinism şi care a alimentat şi alimentează încă multe din înaltele sisteme filosofice, fără de care, filosofia n'ar fi putut realiza progresele ce le-a realizat, nici n'ar fi putut atinge înălţimile olimpice, pe care le-a atins.

Vroim deci restabilirea unui adevăr şi a unor valori, care nu sunt unilaterale şi mai puţin culturale, prin faptul că sunt creştine, nici nu rămân mai puţin filosofice prin însuşirea lor aprioric de „religioase".

Creştinismul este o religiune, dar în acelaş timp şi o cuprinzătoare filosofie de grandioase proporţii, care întunecă orice filosofie prin măreţia ei şi din ale cărei surse filosofia se inspiră necontenit, se întreţine, se fecundează şi se înalţă, fără ca la rândul său, creştinismul să râvnească, să solicite, sau să fie condiţionat de această filosofie a cugetării umane.

* * *

Pentru a evita unele greşite interpretări, să căutăm a fixa mai întâiu un cadru noţiunii de „filosofie".

S'a spus, că nu există „filosofie", decât acolo, unde găsim o cugetare raţională, adică o gândire capabilă de a se fundamenta în mod critic [5]). Această determinare logistică şi abstractă a „filosofiei" duce în mod firesc la o izolare a domeniului filosofic de restul celorlalte valori: spirituale, sociale, economice şi artistice, care nu sunt reflexe numai ale elementului raţional.

Insuş Bréhier — criticul nostru amintit la început — este silit a rectifică această definiţiune atât de simplistă a „filosofiei" şi a o încadra în limite mult mai largi şi mai veridice. „Il n'y a pas de philosophie là où il n'y a pas un effort pour ordonner hiérarchiquement les valeurs [6])". Dar problema valorilor

5. Vezi: Bréhier, op. cit. p. 9 „Il n'y a pas de philosophie, que là où il y a une pensée rationnelle, c'est-à-dire une pensée capable de se critiquer et de faire effort pour se justifier par des raisons".

6. Op. cit. p. 11.

presupune existenţa unei lumi a spiritualităţii[7]). Spiritualul la rândul său deschide perspective, care depăşesc delimitările unei asemenea definiţiuni. Obiectivul „filosofiei" rămâne ca atare incomplect. Filosofia antică şi cea medievală scruta în preocupările ei mai mult existenţa Marelui Mister cosmic şi fiinţa lui. Cea modernă este dominată în deosebi de problema cunoaşterii. Filosofia contimporană se complace mai ales în apele „scientifismului" şi continuă eforturile fiecărei disciplini în parte, dincolo de sfera sensibilului, spre a le unifica, sintetiza şi armoniza într'un fel de „coincidentia oppositorum[8])".

Filosofia însă nu rezidă numai în ştiinţă, fiindcă ştiinţa nu cuprinde întreaga realitate. Filosofia întregeşte această realitate, dă sens şi găseşte o raţiune existenţii în sine. Ea nu se opreşte la suprafaţa lucrurilor, ci pătrunde în esenţele lor existenţiale. Filosofia e cunoaştere, dar şi valorificare a acestor existenţe. Lumea valorilor subsistă dincolo de lumea fenomenelor. Filosofia depăşeşte ştiinţa şi adânceşte realitatea. Ea realizează unitatea existenţială şi-i oferă o raţiune explicativă[9]).

---

7. Vezi şi *Paulsen: Introducere în Filosofie*, tr. rom. 1922 p. 17: „Ori unde se află viaţă spirituală se află şi filosofie". Idem. p. 23. urm.:

8. Vezi: *W. Wundt*: *System der Philosophie*, 1889, care defineşte „filosofia" ca ştiinţa generală, ce ar uni într'un sistem, lipsit de contradicţii, cunoştinţele fundamentale date de ştiinţele individuale. Către această definiţie înclină şi Paulsen. Contra unor asemenea afirmări, care situiază „filosofia" în dependenţă de ştiinţele positive sau de credinţele religioase, reactionează: *Max Scheler* în lucrarea sa: *„Philosophiesche Weltanschauung"*, Bonn 1929, şi în opera principală: *„Vom Ewigen im Menschen"*, Leipzig 1921. Asupra lui, mai departe.

9. Intr'o lucrare recentă: *Filosofia şi istoria ei*, Buc. 1927, D-l Ioan Savin, prof. de apologetică la Facult. de Teologie din Chişinău, ne dă o succintă şi clară expunere despre diferitele concepte asupra filosofiei. In prima parte, autorul aderă la concepţia ştiinţifică a filosofiei, aşa cum a fost exprimată de Wundt, iar în a doua parte înclină către filosofia valorilor, în sensul lui: Windelband, Münsterberg etc.. Cele două concepţii asupra filosofiei: una realistă, cealaltă idealistă merg paralel, păstrându-şi fiecare independenţa sa. Specificul propriu al filosofiei, pare a-l forma o realitate suprapusă acestor două aspecte: natura şi istoria şi anume: realitatea valorilor — p. 41. Spre a salva principiul unificator, filosofia caută unitatea lor existenţială. Religia il găseşte în *Dumnezeu*, iar filosofia în *valoarea eternităţii* — p. 47.

Cadrul filosofiei, cum vedem, a oscilat şi nu totdeauna şi-a păstrat independenţa şi specificul ei. Aservită teologiei sau ştiinţei, filosofia era tăgăduită ca disciplină chiar de filosofi[10]).

Reacţiunea din ultimul timp, caută să redea deplina autonomie şi specificitate domeniului filosofic. In deosebi, *Max Scheler* vine să restabilească această autonomie a filosofiei, prin care el înţelege: „cercetarea positiv-critică a esenţelor existenţiale şi în ordinea raportului lor faţă cu Fiinţa Absolutului[11])".

In această sferă a „filosofiei" intră: lumea valorilor, esenţele metafizice şi Divinitatea. Omul, cosmosul şi Dumnezeu sintetizează la un loc cuprinsul cugetării filosofice.

Acceptăm definiţia „filosofiei" sub forma aceasta mărită şi mult mai cuprinzătoare, dar nu şi mai puţin specifică.

Viţiul iniţial al afirmărilor, pe care le face Bréhier cu privire la creştinism, se datoreşte în parte definiţiunii incomplecte şi unilaterale, ce el o dă „filosofiei". De aici, o serie de obiecţiuni aduse doctrinei evanghelice.

Problema existenţii unei civilizaţii creştine în Occident, — spre ex. — nu se poate pune după Bréhier. Intre cele două extreme, dintre care una contestă în mod

principiu cu totul vag şi eteric. Filosofia solicită în acest caz claritate de la religiune.

Nici definiţia, pe care d. prof. Petrovici o dă filosofiei, nu se depărtează prea mult de cea a lui Wundt. Principiul armonizator al rezultatelor ştiinţelor din definiţia sa, la care în specie aderă şi d. Savin, îl găsim şi în definiţia filosofului german. Op. cit. p. 32.

Către aceiaşi concepţie scientifistă înclină şi d. prof. Rădulescu-Motru, cu remarcarea specificului filosofiei pentru teoria cunoştinţei. Vezi: *Puterea Sufletească*, ed. defin. p. X şi urm. Buc. 1930.

Partizan al scientifismului pur rămâne d. P. P. Negulescu: *Geneza formelor culturii*, Buc. 1934. Aceiaşi concepţie exprimată şi în: *Filosofia Renaşterii* din anul 1910.

10. Vezi: Paulsen, op. cit. p. 66 tr. rom; idem: P. P. Negulescu: *Filosofia Renaşterii*, 2 vol. Buc. 1910. „Filosofia nu e o ştiinţă definitiv constituită. Nu numai rezultatele, dar şi obiectul şi metodele sale sunt încă în discuţie. Nu există încă o filosofie, precum există o matematică sau o astronomie". Vol. I. Introducere.

11. Vezi: Vom Ewigen.... S 122.

absolut existenţa unei asemenea civilizaţii, prin faptul că spiritul uman în mersul lui progresiv s'a încopciat peste creştinism la stiinţifismul elin, fără ca acesta să fi contribuit cu ceva la efortul care a condus de la matematicienii greci la calculul infinitesimal de mai târziu; iar cealaltă, că o adevărată revoluţie a fost realizată de creştinism asupra concepţiei despre univers şi a dramaticului omenesc, desfăcut de automatismul cosmic, în care-l ţintuise acel fatalism antic, Bréhier înclină cu mici rezerve către cea dintâiu.

Insuş augustinismul, care s'ar părea a fi creiatorul unei „filosofii creştine“, nu e în fond decât un împrumut din concepţia lui Platon şi a lui Plotin [12] Această concepţie a rămas ca un corp strein în lăuntrul gândirii teologice, fără a fi putut fi asimilată.[13]

Concluzia netă, care se desprinde pentru acest autor, ne-o rezumă el în următoarele cuvinte:... „il n'y a pas de philosophie chrétienne“. [14]

Nici pentru epoca evului mediu nu se poate vorbi, după Bréhier, de o filosofie scolastică unitară şi coherentă.[15] Chiar secolul al XIII-lea, care reprezintă punctul culminant al acestei epoci, este lipsit de o concepţie filosofică sintetică. Contrastul dintre raţiune şi credinţă, pe care Thomas din Aquino se sileşte să-l apropie într'o sinteză împăciuitoare şi pe al căror fundament se situiază: aristotelismul şi creştinismul, rămâne sub forma lui statică, fiecare din părţi păstrându-şi poziţia cucerită.

Principiile metafizicei aristotelice — susţine mai

12. Vezi art. cit. p. 136: „Cette pretendue „philososhie chrétienne“ est toute entière empruntée à Plotin et Platon“.

13. Ibid. p. 140.

14. Ibid. p. 493. „Il n'y a pas en tout cas, pendant ces cinq premièrs siécles de notres ére, de philosophie chrétienne propre impliquant une table des valeurs intellectuelles fonciérement originale et différente de celle des penseurs du paganisme“. Idem: p. 494, 521 ,635.

15. „Nullement, et malgré la volonté des papes, le XIII-e siécle nous donne le spectacle de conflits aigüs-qui interdisent, même par cette époque, de parler d'une philosophie scolastique unique“. Ibid. p. 635.

departe Bréhier — sunt prea puţin conciliabile faţă de principiile credinţii creştine.[16]

Dumnezeul-motor aristotelic nu poate avea nimic de a face cu Dumnezeul-creiator biblic. Acelaş contrast între creaturile spirituale aristotelice, care sunt de aceiaşi esenţă cu Divinitatea şi creaturile spirituale creştine, capabile de cădere si întunecare. Sufletul, mai departe după Aristot, este o entitate a funcţiunilor biologice, lipsit de o existenţă proprie, de cât numai prin funcţionarea organismului uman; pe când în drama creştină, el are o existenţă aparte, bine distinctă de corp. Dualismului creştin i se contrapune astfel monismul aristotelic. Supravieţuirea acelui *intellectus activus* la Aristotel e cu totul de altă natură decât nemurirea spirituală în creştinism.

Acelaş contrast şi în domeniul moral,[17] unde meritul se bazează pe virtute, care la rândul ei se câştigă prin deprinderea voluntară şi conştientă a binelui. Ea îşi trage isvorul din fondul natural al caracterului, care se cimentează prin împlinirea datoriilor sociale, pe când idealul misticei creştine este de a izola pe credincios şi a-l încredinţa numai ajutorului graţiei divine. Înşiruirea apoi a virtuţelor filosofice şi a celor teologice se face la Thomas din Aquino în mod aritmetic, fără vre'o transformare lăuntrică, încât sinteza filosofică a scolasticismului e mai mult un deziderat de cât o realitate.

In secolul al XVII asistăm — după Bréhier — la o nouă tentativă de sinteză între filosofie şi creştinism. Acest moment îl remarcă „*Meditaţiunile*“ lui *Descartes*, care ne înfăţişează o nouă pagină de „filosofie creştină“.

Bréhier însuş recunoaşte, că raţiunea intuitivă din concepţia augustiniană animă doctrina filosofică a unui

16. „L'univers aristotélicien présentait des traits qui semblent peu aisément conciliables avec la croyance chrétienne.“ Ibid. op. cit. p. 668; idem articolul: „Y-a-t-il une philosphie chrétienne?“ in: *Révue de Métaphysique et de Morale*, A. 1931, Avril-Mai, p. 142.

17. Ibid. p. 669. 681 etc.

Descartes, Spinoza şi Malbranche, totuş, cartesianismul caută să precizeze în mod neîndoios siguritatea raţiunii, care conţine în sine dovada însăşi a veritătii sale. Acest raţionalism filosofic în mod exagerat a fost luat drept un raţionalism creştin.[18]

Secolul al XVIII-lea îndepărtează pur şi simplu revelaţia ca sursă a unei cunoaşteri pozitive.[19]

Secolul al XIX-lea îşi întoarnă privirile de la o filosofie teoretică asupra creştinismului către o cercetare practică. Numai creştinismul pare capabil de a disciplina natura umană şi de a creia acele instituţii sociale ca expresii ale ideei de umanitate. El opune anarhismului din perioada revoluţiei un caracter sistematic şi constructiv, o credinţă vie, capabilă de a dirija înteligenţele şi voinţele. Universalismul practic creştin se substituie astfel raţiunii atotputernice. Aziştăm la o operă de grandioase proporţii sociale. Creştinismul devine o realitate istorică.[20] Opera unui *De Maistre, de Bonald, Lamennais, Aug. Comte* etc. este continuată şi în Germania de spiritul filosofiei hegeliene. *Hegel* vede în creştinism preludiul filosofiei. El marchează prin creştinism o profundă tăetură în istoria omenirii.

Totuşi ca şi încercarea lui Blondel de la finele sec. XIX de a ne da o filosofie a „acţiunii", această concepţie practică, are în sine mai mult înrudire cu apologetica creştină, de cât cu filosofia creştină.

Bréhier nu poate sesiza nicăeri o reală operă de filosofie creştină, din care cauză, închee articolul său menţionat cu cuvintele: „mais on ne peut pas plus

18. Vezi art. citat p. 154.
19. Ibid. p. 155.
20. Ibid. p. 55. „La philosophie chrétienne prend l'aspect d'un lien social, seul capable de discipliner la nature humaine et de créer les institutions fondamentales qui font l'humanité". Idem: „Le caractère architectonique, systematique et constructif du Cristianisme par opposition à la liberté anarchique vantée par le siécle de la Révolution... devienne une réalité historique".

parler d'une philosophie chrétienne, que d'une mathématique chrétienne, ou d'une physique chrétienne".[20]

* * *

Problema unei „filosofii" presupune în mod necesar: *existenţa istorică* a unui întemeietor-filosof, o concepţie despre lume, la care raţiunea participă cu „datele" ei şi un sistem de valori spirituale. O filosofie fără un filosof nu se poate concepe, de aceia şi sistemele filosofice au fost şi sunt atât de numeroase. Fericitul Augustin aminteşte că Marcus Varo ajunsese a enumăra fără prea multă greutate în cartea sa de filosofie peste două sute opt zeci şi şase de secte filosofice.[21] De tunci, numărul lor evident a mai crescut.

Vorbind, prin urmare, despre *„axiomatica unei filosofii creştine"*, remarcăm în primul rând: *realităţile personelor istorice*, care au fixat ideologia acestei filosofii şi au stabilit o continuitate în mersul ei mai pre sus de contingenţele de timp şi de loc.

La baza creştinismului găsim *o idee transcendentă*, care depăşind existenţele individuale prin care s'a actualisat, le-a supravieţuit şi prin această trăire neîntreruptă, transformă ceia ce se părea: „temporal" şi „relativ", în ceia ce a devenit: „real" „veridic" şi „etern". Creştinismul începe cu persoana istorică a Mântuitorului Hristos şi continuă cu sf-ţii Apostoli.

Li se alătură apoi chiar din primele veacuri, o sumă de renumiţi filosofi, pe baza unor adânci convingeri şi a unor laborioase cercetări. Toţi se pun în slujba *„filosofiei celei adevărate"*, a *„sfintei filosofii"*, a *„filosofiei divine"*, care ducea la cunoaşterea lui Dumnezeu şi a mântuirii omului. Există deci o istorie a acestei filosofii. Ea nu se poate ignora. O urmărim în

20. Ibid. p. 162.

21. Vezi: *De civit. Dei*, l. XIX, c. 1:..... „Marcus Varo in libri de philosophia tam multam dogmatum varietatem diligenter et subtiliter scrutatus advertit ut ad ducentas octoginta et octo sectas... facillime perveniret".

opera unui *Erasmus: Adhortatio ad philosophiae christianae studium—1516*, în lucrarea lui Chr. Javelli: *Christiana philosophia seu ethica in octo partes divisa, Venetiis 1540* [22], în tratatul lui *Pourrat*: *„La spiritualité chrétienne"*, în: *„Philosophia christiana"* a lui *Emery*, în lucrarea lui *Gilson*: *„La Philosophie au Moyen Age"*, în: *„Histoire du sentiment religieux au XVII-me siècle"* a abatelui *Brémond*, în: *„Religions philosophie"* a lui *Hegel*, în: *„Histoire de la Philosophie chrétienne"* a lui *Henri Ritter*, în: *„Philosophie chrétienne"* a lui *Soulhé*, în: *„Allgemeine Geschichte der Philosophie"* a lui *Deussen* ş. a. m. d. Existenţa istorică a marilor filosofi creştini duce implicit şi la existenţa unei „filosofii creştine".

S'a spus, că o filosofie trebuie să ne înfăţişeze în datele ei fundamentale: o concepţie despre lume şi univers.

In linii mari găsim aceste date şi în opera mântuitoare a *Logosului*. Prin El se conturează concepţia creştină despre: om, univers şi Dumnezeu. Existenţa omului dinainte de creştinism ca şi cea după ivirea lui capătă un înţeles prin întruparea Logosului divin. Metafisica „Logosului" ne desvălue întreaga operă existenţială: creaţiunea, lucrarea proniatoare şi guvernatoare, ideia da justiţie imanentă şi bunul suprem. Istoriceşte, această sinteză este urmărită de fericitul Augustin în a sa: „Civitas Dei" [23]. Se imprimă omenirii un scop şi se judecă marile ei momente trăite de la înăiţimea unui criteriu etic. Creştinismul se desfăşoară în timp şi spaţiu. El devine o „realitate socială" cu o filosofie a sa proprie, care capătă un caracter de

22. Acesta pare a fi primul teolog, care a întrebuinţat expresia de *„Philosiophia christiana"*, probabil după Erasmus. Vezi: *Revue des sciences Philosophiques et Théologiques*, Mai 1932. Art. de Chénu. Detalii bibliografice cu privire la noţiunea de *„filosofie creştină"*, vezi notele date de Ét. Gilson în lucrarea sa: *L'Esprit de la Philosophie médiévale*. 2 vol. Paris, 1932, p. 597 şi urm.

23 Această concepţie augustiniană reapare la Bossuet în al său: *Discours sur l'histoire universalle*—1682: O regăsim in prezent la Nicolas Berdjajew: *Der Sinn der Geschichte*, Darmstadt 1925, care interpretează creştinismul sub forma lui dinamică, şi creator de acţiune în istoria omenirii. Pag. 154 şi urm.

universalitate şi de veritate, controlată la lumina evenimentelor istorice.

Filosofia creştină utilizează în fundamentarea materialului ei o sumă de elemente pozitive şi ştiinţifice, dar nu mai puţin şi filosofice, precum: *raţiunea, credinţa, intuiţia sentimentul şi voinţa.* Acestea mijlocesc lumea valorilor: morale, sociale şi cognitive. Ele aparţin în acelaş timp şi domeniului religios, fiindcă urmăresc deopotrivă: stabilirea originii, valorii şi scopului *vieţii* omeneşti, de care se interesează în egală măsură atât filosofia, cât şi religiunea.

Respingem, cu toate acestea, părerea, după care ideile şi principiile religioase construite pe baza acestor elemente, rămân premergătoare ideilor şi concepţiilor filosofice, iar pe scara evoluţiei gândirii omeneşti, ele formează o etapă inferioară faţă de cele din urmă. Coexistând din contra simultan în sufletul uman, suntem mai de grabă înclinaţi a crede, că pe treapta lor cea mai înaltă de desvoltare, la care participă însăşi *revelaţiunea divină*, concepţiile religioase au fost, din contra, inspiratoare pentru cele filosofice, cum vom vedea la locul cuvenit.

Care este acum structura acestor elemente şi ce valoare reprezintă ele pentru materialul urzit în ţesătura unei asemenea filosofii?

Raţiunea este elementul constitutiv, pe care se clădeşte ştiinţa şi filosofia. Ea rămâne însă un isvor de cunoaştere şi de purtare şi pentru omul religios. *Homo rationabilis et secundum hoc similis Deo.* Raţiunea este „lumen naturale", care a format şi înainte de creştinism criteriul de conducere şi inspiraţie al omenirii. Ea e de natură universală şi individuală. Sub forma ei subiectivă, raţiunea prezintă oarecare debilitate şi rătăcire. Nu poate stăpâni pasiuni sau afecte puternice. Convinge, dar nu înduplecă. Spre a ţine piept acestor năzuinţi tumultuoase ale subconştientului omenesc, ea trebue să'şi apropie din afectele contrare şi să închee cu ele alianţe mai mult sau mai puţin

reuşite. Numai opunând pe unele contra altora, se poate anihila ceva din impetuositatea lor egoistă şi animalică. Raţiunea intervine mai mult ca mediator. Cei Vechi spuneau un adevăr, când afirmau: *Video meliora proboque deteriora sequor.* Şi apostolul Pavel evidenţiază această dramă a sufletului omenesc: *Quod enim operor, non intelligo, non enim quod volo bonum, hoc ago: sed quod odi malum, illud facio.*

Nu numai ca element de conducere, dar şi ca element de cunoaştere, raţiunea arată insuficienţe, atunci când îşi formulează judecăţi şi raţionamente din materialul brut, pe care i-l oferă simţurile. Pentru a ajunge la o cunoaştere obiectivă, ea trebue să caute în sine însăşi legile de cunoaştere şi înţelegere a naturii înconjurătoare. In asemenea caz, ea întregeşte realitatea şi o reconstitue după principiile ei apriorice. In forma ei pură, raţiunea este: *lex aeterna et immutabilis.* E scântee din raţiunea divină, frântură din raţiunea universală. Prin ea intuim divinitatea. *Praesens est eis lumen rationis aeternae.* Numai la lumina acestei raţiuni universale, putem sesizà adevăruri obiective şi imuabile. Din cauza păcatului însă, raţiunea a avut scăderile ei. Faţă de această *debilitas rationis*, revelaţiunea este privită ca un auxiliar necesar înţelepciunii omeneşti. Raţiunea astfel „*iluminată*" devine element fundamental şi în domeniul „filosofiei creştine".

Credinţa este însăşi raţiunea dirijată de revelaţiune. Ea opune: stabilitate şi universalitate datelor ei faţă de relativitatea şi nesiguranţa datelor raţiunii umane. De aci: necesitatea de a crede. Credinţa asigură veritate datelor raţiunii, iar raţiunea îşi justifică necesitatea ca element existenţial prin iluminările ei în domeniul credinţii. *Nisi credideritis, non intelligetis.*

Raţiunea şi credinţa se găsesc prin urmare într'un raport de întregire şi de complectare. Postulatele credinţii nu contrazic datele raţiunii. Şi unele şi altele sunt deopotrivă de veridice. Stabilim totuş o ierarhie: *opinari, intelligere, credere.* Suim pe datele

raţiunii către adevărurile credinţii. *Fides quaerens intellectum.* Nici marele sisteme filosofice nu s'au oprit la datele raţiunii individuale spre a fundamenta: absolutul, valorile obiective şi esenţele lucrurilor. Au ancorat ceva mai sus în domeniul lui *„credere"*.

Acest *„credo"* cuprinde în sine şi un element real. Ştiinţa însăşi îl poate verifica. Puterea credinţii devine tot atât de sesizabilă în lumea psiho-fizică, întocmai ca şi cea a unei experimentări raţionale [24]). Incadrând prin urmare cuprinsul „filosofiei" chiar şi numai în limitele raţiunii şi ale experienţii, încă nu putem ignora existenţa lui *„credo"* din domeniul filosofic. Numai prin puterea credinţei putem pătrunde dincolo de censura ce ne separă de misterul existenţial. *„Fide intelligimus optata esse saecula verbo Dei: ut ex invisibilibus visibilia fierent..."*

Ea ne împrumută aripile trebuitoare de transcendere în fiinţa Absolutului. Prin „credinţă" Marele Mister îşi descoperă existenţa sa. De altfel şi ştiinţa ne asigură, că ceia ce există în realitate, este infinit mai complicat şi mai profund, decât minimul ce cade în sfera noastră de cunoaştere şi experimentare. Ştiinţa ne duce până la marginile imperiului credinţii, iar credinţa ne deschide barierile către marele domeniu al realităţilor existenţiale. Prin această concepţie ne situăm în însăşi inima filosofiei.

Urmările *„credinţii"* în domeniul „spiritualităţii" sunt creiatoare pentru *valorile etice*, iar în domeniul *«cunoaşterii»* deschizătoare *de noi mijloace de sesizare a realului.*

Lumea valorilor: nu poate isvorî numai din puterile raţiunii. Ele ţâşnesc mai ales din inepuizabilele adâncuri ale credinţii. Cele câştigate prin puterea celei din urmă sunt mult mai trainice şi mai stabile. Credinţa creiază elanul virtuţii şi-l întreţine. Raţiunea îl

24. Vezi p. detalii lucrarea noastră: *Teoria ideilor forţe*, Buc. 1924. Introd.: idem Dr. Pierre Janet: *Médications psyichologiques*, 3 vol. Paris, 1927. Special: vol. I.

diminuiază. Ea nesocoteşte imponderabilele credinţii, care sunt mai reale, decât elementele pe care clădeşte raţiunea. Forţele morale şi religioase depăşesc pe cele materiale şi raţionale. Morala filosofică a rămas cu mult datoare moralei creştine în domeniul creaţiunilor etice.

Cunoaşterea intuiţională este un fruct al simţirii şi credinţii religioase şi formează o treaptă mai înaltă pe scara sesizării realului. Prin ea putem despica misterele suprasenzibile şi transcende în Fiinţa Absolutului. E o stare de *numinoasă*, cum îi spune Rudolf Otto[25]), sau o *cunoaştere luciferică*, cum o numeşte Lucian Blaga.[26]) O asemenea cunoaştere cere şi o conformaţie deosebită pentru cercetătorul înţelept. Nu oricine poate pune în mişcare „acele aripi ale sufletului uman" spre a pătrunde în existenţa neantului cosmic. „Erosul" antic întrupează în sine o năzuinţă continuă spre perfecţiune, pentru a putea apropia fiinţa mărginită şi imperfectă a omului, pe acel «μὴ ὄν» de «ὄντος ὄν», de existenţa perfecţiunii.

Ori pentru aceasta, era nevoe de o profundă prefacere a iubitorului de înţelepciune, de o complectă spiritualizare a sa. El atingea astfel o stare de iluminare a ochiului său simţual, care-i mărea puterea de cunoaştere şi transcendere în fiinţa realului[27]). Dar la aceasta se mai adaugă şi o atitudine de simpatie, de comuniune şi consimţualitate, ce se stabilea între fiinţa sa şi fiinţa Marelui Necunoscut. Acest element de integrare în fiinţa existenţială este o cerinţă de ordin moral, care nu totdeauna era însuşită de către filosoful metafizician. El trebueşte a se dubla în primul rând de modestia relativităţii sale, de iubirea învăluitoare a finitului în infinit, de credinţa în veritatea intuiţiei sale nemijlocite. Este o stare de *umilinţă re-*

25) „*Le Sacré*" trad. fr. Paris, Payot, 1929, p. 20 şi urm.
26) Vezi lucrările sale: *Eonul Dogmatic, Cunoaşterea luciferică şi Cenzura transcendentă*, Buc, 1934.
27) Comp. şi „Vom Ewigen..." p. 626 şi urm.

ligioasă. Spre a pătrunde în lumea spiritualităţii, trebue a se naşte cineva din apă şi din duh. Elementul intuitiv precedează întotdeauna pe cel de cunoaştere. Numai cel ce „face" binele, se poate învrednici de a cunoaşte şi principiul „binelui". Dacă realitatea ultimă este de esenţă divină, o emoţionalitate de ordin spiritual poate realiza o transcendere a noastră în Fiinţa Divinităţii. Religia, în special, a creiat această categorie existenţială în persoana: *misticului, a sfântului, a eroului creştin, a adevăratului înţelept.*

Filosofia creştină, în luptă mai departe cu filosofia sceptică, formulează primul element al siguritătii cunoaşterii: „cugetarea". *Hic, invenio! cogitatio est!* Intelectualismul cartesian rămâne însă depăşit şi adâncit de realismul augustinian. La elementul pur raţional a lui *„cogito ergo sum"* se adaogă elementul fundamental al experienţii trăite: *neque enim fallor amare me.* Credinţa câştigă în intenzitate prin elementul afectiv — voliţional. Ea devine expresia întregului nostru psihic. E o prelungire a însăşi realităţii noastre. Prin ea sesizăm realitatea transcendentă.

La argumentele intelectualiste ale scolasticei clasice, despre existenţa lui Dumnezeu, se adaugă argumentul realităţii lăuntrice, al interiorizării, al trăirii în Dumnezeu, al misticii creştine. Este acel *„amor Dei intellectualis".* Intuiţia devine astfel mijloc de cunoaştere transcendentă. Adevărurile credinţii se situiază şi ele în acelaş plan cu adevărurile logice şi matematice. Kant le numeşte: *„scibilia".*

De la cunoaşterea critică raţională, filosofia creştină ne ridică o treaptă mai sus: la *cunoaşterea reală,* la *cunoaşterea prin înclinaţiune,* prin *contemplaţiune,* prin *iubire*[28]).

Cunoaşterea intuitivă întră în procesul teoriei cunoaşterii. *Cognitio per unionem et caritatem.* Şi o însuşeşte şi filosofia umană. Ea însă n'a realizat, ceia

28) Comp. şi *J. Maritain: Réflexions sur l'Intelligence.* Paris 1926. P. 89: „L'Intelligence ne peut avancer qu'en se faisant disciple de l'amour".

ce a creiat filosofia creştină prin contemplaţie şi extaz: o nouă realitate a existenţii umane: *sfinţenia.*

Sentimentul este mai departe elementul fundamental, pe care clădim structura valorilor morale şi sociale. El dă realitate istorică creştinismului prin afirmările sale în lumea spiritualităţii. Fără puterea sentimentului, ideile cele mai înalte ar rămâne simple abstracţiuni şi iluzii sterpe. Prin el creiem o nouă filosofie a raţiunii practice. O nouă tablă de valori, care aveau să realizeze o nouă împărăţie pe pământ. O fiinţă nouă pentru realitatea unei existenţe suprapământeşti. Acest ideal transcendent a revoluţionat întreaga concepţie a omului despre: individ, viaţă şi societate. E cea mai grandioasă revoluţie din câte a cunoscut omenirea până'n prezent. Creştinismul însă n'a intervenit direct în structura societăţii. Dar mugurul în desvoltarea lui nu se lasă stânjenit de învelişurile din afară. Ele se usucă şi cad unul câte unul, pe măsură ce au ajuns la maturitate. Pacifică în formă, radicală în fond, concepţia creştină schimbă faţa societăţilor omeneşti.

Sacrificiul Mântuitorului pe cruce urmează din „iubire" pentru fiinţa umană. El se multiplică neîncetat în sacrificiul celor buni şi a celor drepţi pentru cauza omenirii. Lumea trăeşte prin jertfa celor curaţi şi a celor nevinovaţi, iar marele mister al acestui *martirism perpetuu* constă în faptul, că societatea găseşte încă în ea inepuizabile forţe de jertfă şi de voinţă pentru binele umanităţii. Se introduce astfel un sens luptei pentru ideal, se afirmă realitatea unei existenţe superioare şi se concretizează dreptatea la baza vieţii pământeşti.

Iată, câteva din elementele, pe care le vom utiliză în fixarea postulatelor unei *„filosofii creştine".*

* * *

Trecând la structura acestei filosofii, pe baza elementelor spicuite mai sus, putem desprinde următoarele principii fundamentale:

1) *Ideia de Divinitate,* afirmată oare cum nebulos de filosofia antică, este purificată de creştinism şi sub această nuanţă, ea devine piatra unghiulară a metafizicei filosofice de mai târziu. Principiul *„monoteismului"* îl găsim în cadrul politeismului şi în vechile sisteme filosofice, precum : platonismul, aristotelismul, neoplatonismul, stoicismul etc. In înţelesul însă de „existenţă unică şi personală", de „existenţă spirituală„, ideia de Divinitate este rezultatul *revelaţiunii creştine*[29]). Ea se poate urmări în idelogia sf. apostol Pavel, a fericitului Augustin, în filosofia lui Bonaventura, a lui Anselm de Canterbury, a lui Thomas din Aquino etc. In această formă, influenţează metafizica filosofiei lui : Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Bergson, Max Scheler ş. a. m. d.

Dovedirea existenţii lui Dumnezeu a preocupat necontenit cugetarea filosofică. Argumentele formulate pentru demonstrarea acestui adevăr alcătuesc un mare capitol din istoria filosofiei umane şi a ştiinţii în genere. Elementele aruncate de creştinism în această demonstrare: „natura", „raţiunea" şi „spiritul" au fost luate ca piedestale de construire a acestor argumente raţionale. Fie, că ne gândim la argumentul ontologic anselmian sau cartesian, ori la argumentul cosmologic şi cel teleologic tomist, sau la argumentul moral kantian, toate pleacă de la ideia de raţionalitate, de spiritualitale sau de ordine şi armonie, pe care le găsim în fiinţa omului şi în natura înconjurătoare.

Existenţa Divinităţii nu este însă numai un elaborat al raţiunii filosofice, ci şi un postulat al ştiinţii experimentale. Atributele pe care dogmatica creştină le ascrie Divinităţii, ca cel : de unitate, de perfecţiune, atotştiinţă şi atotputernicie, au adus o reală contribuţie progresului ştiinţific. Ştiinţa n'ar fi fost posibilă într'o existenţă, în care ar fi stăpânit : chaosul, arbi-

29) Confr. Ét. Gilson, op. cit. Vol-I. p. 55.

trarul şi fatalitatea. Filosoful *Descartes* pune bazele cugetării moderne prin postularea acelei ordine şi raţiuni universale la baza tuturor ştiinţelor, în care se reflectează ordinea ontologică din structura universului. Matematica îi oferia lui cel mai admirabil mijloc de cercetare, fiindcă în ea se răsfrângea în modul cel mai perfect şi curat razele luminii dumnezeeşti.

Infinita perfecţiune a lui Dumnezeu se descoperă în această infinită şi perfectă armonie din natură şi legile ei. Atotputernicia divină nu înseamnă înfrângerea legilor universului, ci acţiunea lui guvernatoare şi proniatoare[30]). Sesizând această ordine, noi sesizăm însuş planul creaţiunii universale. Pe baza aceleiaşi perfecţiuni şi armonii prestabilite, caută şi filosoful *Leibniz* să trădeze ceva din intenţiile şi scopurile lui Dumnezeu, odată cu creiarea acestei lumi. Matematicianul nu trebue să fie turburat în calculele lui de grija, că exactitatea demonstraţiilor sale nu ar corespunde realităţii. Principiul continuităţii stăpâneşte cu aceiaşi certitudine domeniul matematicii, ca şi domeniul fizicei şi al întregii naturi. Ordonatele unei curbe nu se pot întâlni în spaţiul infinit, decât, din cauza unei imperfecţiuni sau a unei dezordini ce ar exista în univers. Metafizica creştină exclude: discontinuul, saltul, hïatul şi arbitrarul.

Descoperirea calculului infinitesimal ca şi a celui diferenţial se bazează pe aceleaşi principii metafizice de ordine şi perfecţiune, aşezate de Dumnezeu la baza existenţii cosmice[31]). Marele filosof german scoate această frumuseţe şi deplinătate din fiinţa fiecărei *monade*. La baza matematicii şi a fizicei stă metafizica. Şi fără ideile metafizice, matematica nu s'ar fi putut închega ca ştiinţă. Aceiaşi concepţie găsim şi

30) Confr. şi Rădulescu-Motru: *Puterea Sufletească*, ed. II, Buc. 1930, p. 75.

31). Leibniz: *Hauptschriften zur Grundlegung d. Philosophie*, Lpzg. 1906. p. 402. Vezi şi Rădulescu—Motru, op. cit. p. 89.

la *Galileo Galilei*, ca şi la *Newton* etc. Omul ajunge la cunoaşterea adevărurilor matematice pe cale analitică, pe când Dumnezeu le posedă în mod sintetic. Această înţelegere nu ar fi posibilă, fără presupunerea acelei raţionalităţi comune atât omului cât şi naturii înconjurătoare, în care se reflectează însăşi raţiunea divină[32]). Ştiinţa nu progresează într'o lume haotică, într'o lume cu puteri arbitrare şi fatalităţi neîmpăcabile. E nevoe de o conştiinţă ordonatoare, de spirit, de libertate, de absoluitate, de armonie, de perfecţiune. Aceasta stârneşte încrederea şi voinţa de cercetare. Intr'o astfel de ambianţă s'a consolidat ştiinţa şi această ambianţă a adus-o doctrina creştină.

Cum vedem, creştinismul a facilitat ştiinţa şi el a împins eforturile omeneşti spre a străbate acea mare distanţă dela axiomele matematicienilor greci la calculul infinitesimal de mai târziu. Ideia de Divinitate rămâne fundamentală atât pentru ştiinţă, cât şi pentru filosofie. Doctrina creştină punând-o în o nouă lumină, a transformat-o într'o *realitate.*

2). *Raportul dintre Dumnezeu şi lumea sensibilă*, dintre cauza primă şi făpturile finite nu urmează în filosofia creştină unei necesităţi oarbe, întâmplătoare sau arbitrare, ci unei voinţi libere, absolute şi conştiente. Actul „creaţiunii" era necunoscut metafizicei din Anticitate. Acolo totul se integrà în mod contingent în ordinea mecanică a lucrurilor. Filosofia creştină respinge concepţia pur mecanicistă despre univers. Ea nu admite: contigentul, clinamen-ul şi spontanul generator. Există o cauzalitate iniţiatoare, spirituală, conştientă şi liberă, care se confirmă prin ideia de finalitate, de ordine şi de armonie în natură. Ea duce la postularea unei providenţe creiatoare, proniatoare şi susţinătoare a lumii cosmice. E o concepţie superioară, pe care creştinismul o contrapune existenţii haotice sau celei mecaniciste. Acest punct de vedere se imprimă adânc şi metafizicei moderne.

32). Ibidem. p. 77 şi 557.

Intre Dumnezeu şi om se stabileşte apoi un raport de dependenţă, fără a se exclude putinţa de perfectibilitate a creaturii umane. Se substitue astfel : ideei de „emanaţiune", principiul creaţiunii, concepţiei mecaniciste despre univers şi om, concepţia spiritualistă, care nu exclude : libertatea şi personalitatea omului. Divinul devine uman prin actul „întrupării". Idealul unei vieţuiri superioare se transformă într'o realitate prin vieţuirea însăşi a persoanei Mântuitorului Hristos. Anticitatea a fost lipsită de realizarea integrală a divinului pe pământ. Creştinismul ne oferă acest model de omenesc—divin în viaţa lui Iisus. Prin această întrupare, se dă impuls omului, de a se ridică prin voinţa sa liberă la o existenţă de superioară concepţiune şi vieţuire socială.

3). *Din punct de vedere epistemologic*, filosofia creştină afirmă : *principiul realismului* în cunoaştere. Respinge fenomenalismul şi senzualismul, fiindcă aceste concepţii duc implicit către scepticism. In domeniul cunoştinţii ne îndreaptă către *relativism*, iar în domeniul moral către *probabilism*. *Judicium veritatis non esse in sensibus*, afirmă fericitul Augustin. *Igitur non est expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis*, repetă şi Thomas din Aquino. *Aliud est sentire, aliud nosse.* Domeniul acestor impresii bazate pe sensuri este: „*opinari*".

Unde trebue să căutăm atunci *certitudinea cunoaşterii* ?—De bună seamă, că în intelect. *Veritas nisi in intellectu.* Dar intelectul lucrează : cu reprezentări, cu concepte, cu idei, cu imagini. Toate la un loc sunt acte, sunt produse ale întelectului nostru. Exprimă ele oare realitatea ? Imaginea frângerii bastonului afundat în apă, aşa cum o înregistrează cel puţin ochiul, nu corespunde realităţii. Ea poate fi verificată de simţul pipăitului. Este drept, că simţurile nu ne dau realitatea lucrurilor, dar dacă aparenţa frângerii este justificată pentru imaginea ochiului, ea nu este îndreptăţită pentru intelect. Ve-

ritatea intelectului trebue să se afirme dincolo de impresiile simţurilor. El va avea să descopere devierea razelor solare prin refracţia lor într'un mediu străin. Intelectul trebue să precizeze aceia ce este: constant, necesar, universal şi durabil în continuele prefaceri şi schimbări ale lucrurilor. El caută legile şi înlănţuirile dintre fenomene. El sesizează unitatea în multilateralitate, ordinea în dezordinea aparentă, şi armonia în chaosul de impresii multiple şi întâmplătoare. Această înţelegere nu este posibilă de cât pe baza legilor proprii ale intelectului însuş. *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse.* Aceste legi se confirmă în experienţa din afară. Intre intelect şi existenţă nu poate fi o prăpastie. Inteligibilitatea intelectului nu se deosebeşte de legile existenţiale. O cunoaştere adequată înseamnă o transpunere a intelectului în această realitate. *Verum est id quod est.* Numai apelând la principiile şi legile existenţii şi ale intelectului putem avea o cunoaştere certă a lucrurilor. *Veritas est adequatio rei et intellectus.* Domeniul acestor cunoştinţe este *„intelligere"*. In ultima analiză, această cunoaştere este posibilă prin unitatea fiinţială, pe care Dumnezeu a sădit-o în om şi natură. Legile intelectului nostru sunt reflexul intelectului divin, care se resfrâng prin creaţie în întregul univers. A cunoaşte, înseamnă a regăsi această unitate supremă, care este Dumnezeu.

Realismul creş'in respinge mai departe şi *idealismul metafizic* platonician, care afirmă realitatea numai în *idee*, iar lucrurile din afară nu ar fi de cât simple copii şi umbre ale ideilor transcendente. Platonismul diminuiază fiinţa omului. Realismul nostru se apropie mai mult de idealismul critic kantian, care reconstitue unitatea existenţială după unitatea raţiunii pure. Intelectul prescrie legile sale de cunoaştere naturii înconjurătoare: *Der Verstand schöpft seine Gesetze apriori nicht aus der Natur, sondern schreibt*

sie dieser vor. Această prescriere şi verificare n'ar putea avea loc, dacă n'ar exista o unitate ontologică între om şi natura din afară. *Judicium sensus est de re, secundum quod est.*

Criticismul filosofic este depăşit de către realismul creştin prin concepţia metafizică, pe care o aşează la baza acestui principiu. Prin aceasta el devine mult mai acceptabil, fiind şi mai veridic faţă de agnosticismul fenomenalist şi de raţionalismul apriorist.

4). *Din punct de vedere antropologic,* creştinismul opune concepţiei trihotomice, paralelismului psihofizic şi naturalismului psihologic o concepţie unitar-organică, compusă din suflet şi corp. Platonismul şi aristotelismul puneau în pericol această unitate fiinţială, cum şi supraexistenţa individului, din cauza subvalorificării elementului material. In creştinism, trupul reprezintă materia, iar sufletul: principiul vital, puterea de viaţă, insuflată omului de Dumnezeu prin actul creaţiunii. Corpul nu poate exista fără suflet, iar sufletul nu se poate afirma de cât prin unirea sa cu trupul. Carnea este substratul sufletului, iar acesta: substanţa vie, care dă viaţă omului. In el se cuprind funcţiunile vitale: puterea intelectuală, puterea afectivă şi voliţională. Acestea formează o unitate psihică. Nu există exteriorizare organică, în care aceste trei elemente sufleteşti să nu fie reprezentate într'o proporţie oarecare. De la starea cea mai ideaţională şi până la manifestarea cea mai natural-organică, coexistă în măsuri deosebite cele trei elemente fundamentale.

In concepţia creştină, corpul ca şi trupul sau carnea nu sunt prin esenţa sau natura lor rele în sine. Ele pot însă deveni sursa răului moral, dar numai puţin, pot fi şi susceptibile de îndreptare, de purificare, de glorificare a Fiinţii dumnezeeşti. Aparentul dualism creştin se mlădiază către un *monism spiritualist,* în care, sufletul spiritualizează corpul, în timp ce el se supune comandamentelor conştiinţii

morale pentru trăirea unei existenţe superioare şi a păstrării unităţii lor psiho-fizice.

Din cauza păcatului sau a înclinării către păcat, survine adesea o perturbare în echilibrul facultăţilor noastre sufleteşti. Pentru restabilirea deplinei armonii este nevoe de ajutorul graţiei divine, care operează în noi o transformare radicală, realizând o nouă făptură, o nouă zidire, o fiinţă spirituală. La această spiritualizare a omului, conlucră biserica sfinţitoare cu mijloacele ei supranaturale: sfintele Taine. Credinciosul trăieşte atunci în spirit. El este o fiinţă spiritualizată. Natura nu este distrusă prin acţiunea de spiritualizare. Corpul şi sufletul sunt iluminate în spirit. Spiritul nu este o realitate de sine existentă. Absoarbe însă în sine atât corpul cât şi sufletul şi le transfigurează, le spiritualizează. *Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis.*

Realitatea spirituală se afirmă într'o viaţă spiritualizată. In ea sesizăm prezenţa Divinităţii, adevărata libertate, adevărata dreptate prin iubire, adevărata personalitate creştină şi apropiere în Dumnezeu.

Respingem, deci, ereziile gnosticilor, care au abuzat de deosebirea între suflet şi spirit[33]), sau chiar a unora dintre misticii ruşi contimporani, care revin la concepţia trihotomică de odinioară[34]), ori părerile

33). Vezi: Dr. H. Ritter: *Histoire de la Philosophie chrétienne*, trad. Paris 1843, vol. II, p. 119, 196 etc.

34). Vezi: Prof. V. V. Zenkowschy: *Problemele Antropologiei creştine*, articol apărut: Bis. Ort. Rom. No. 9—10, anul 1935, din care spicuim unele contradicţii. Spiritualizarea omului prin chipul lui Dumnezeu ne dă, după autorul nostru, o stare pneumatică luminoasă. Aceasta însă nu exclude, cu toată prezenţa ei, şi o stare de dezechilibru a forţelor sufletesti. Ea rămâne în acest caz o entitate aparte, neasimilată de eul omului. Deasemeni: ideia de personalitate e o corelaţie a stării pneumatice. Dar personalitatea este mai departe, după concepţia prof. Zenkowschy şi o stare creiată sau dăruită de Dumnezeu şi o creaţie a puterii noastre de autodeterminare. Şi pneumaticitatea este când întunecoasă, când luminoasă, după cum se conformează binelui sau răului. Până acum, ea era numai de ordin calitativ, adică luminoasă. Pe lângă

raţionaliste, care sub influenţa unor curente filosofice, identifică spiritul cu acel νοῦς platonic sau stoic, ori cu raţiunea supremă, care ar fi puterea inteligibilă în om, în starea ei de puritate şi de autonomie totală[35]). Sub înţerpretarea filosofică, noţiunea de „spirit" duce la panteism, iar în senz raţionalistic duce la trihotomism. Spiritul ca realitate existentă apare în viaţa spiritualizată sub influenţa graţiei şi a Duhului Sfânt. El păstrează unitatea fiinţială a credinciosului şi mlădiază părutul dualism creştin într'un *monism spiritualist.*

5). *In filosofia morală creştină,* principiul conducător este: *raţiunea iluminată* de voinţa divină şi legea eternă, pe când în filosofia umană, acest principiu îl formează *raţiunea individuală-naturală.*

Din cauza debilităţii şi nestatorniciei acestei raţiuni, filosoful creştin, pentru a determina criteriul moral, ridică o treaptă mai sus pe scara spiritualităţii către raţiunea iradiată de raţiunea divină şi legea eternă. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

Legea eternă nu este altceva decât însăşi raţiţiunea divină. *Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei.* In măsura, prin urmare, în care raţiunea umană se lasă infuzată de această lumină supranaturală, în aceiaşi măsură ea va intui mai obiectiv binele suprem *Lumen rationis quod in nobis est, tantum potest nobis bona ostendere, in quantum est lumen vultus tui...*

---

această dualitate, găsim în profunzimile sufletului acel «eu iluminat», care nu a rămas *ontologic* despărţit de Dumnezeu, cu toată căderea omului în păcat. El menţine unitatea fiinţii noastre. în cele din urmă, însuşirile acestui eu sunt deferite raţiunii omului, pentru ca la sfârşitul articolului şi raţiunea individuală să cedeze locul: raţiunii bisericeşti: deţinătoarea harului dumnezeesc şi a luminilor sale.

Aceste contradicţii ies în evidenţă din cauza evoluării în curs a accepţiunilor diferiţilor termini, pe care autorul îi întrebuinţează arbitrar. De asemeni, întrepretare dinamică ce se dă «chipului lui D-zeu» în om nu corespunde învăţăturii noastre dogmatice.

35) Vezi: ideia de «raţionalitate» în marile sisteme metafizice, ale trecutului, la Lucian Blaga: *Cenzura transcendentă*, pag. 126. După dl. Blaga, raţiunea e mai curând un izolator între om şi Divinitate— pag. 127. Dsa. îşi însuşeşte ceva din revoluţia copernicană, pe care Kant o aplică, ca metodă, sistemului său de cunoaştere.

et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere[36]).

Sub aspectul ei natural, raţiunea individuală n'a putut concepe binele suprem, de cât sub forma lui relativă şi contingentă. *Honestum vivere, suum cuique tribuere, neminem laedere*, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, κατὰ λόγον ζῆν καὶ εὖ πράττειν, τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν etc. sunt imperative care în aplicările lor nu pot fi acceptate după sugestiile raţiunii ca forme absolute şi universal-valabile.

Când Cei Vechi au căutat să descopere stabilitatea şi obiectivitatea binelui suprem, a acelui τὸ ἀγαθόν au fost nevoiţi să depăşească barierile raţiunii individuale şi să ancoreze ceva mai sus într'o raţiune supra individuală. Astfel caută Socrate, trecând peste intelectualismul sofistico-pragmatic, raţiunea cu legile ei generale de cunoaştere şi de purtare, raţiunea ca reflex a acelui «νοῦς» suprasensibil, raţiunea ca expresiune a ideei în sine a binelui, cum o concepea Plato, sau ca fragment a raţiunii dumnezeeşti, a acelui λόγος σπερματικός, cum o afirmă Stoa.

Pe această unitate a raţiunii universale, construeşte Descartes sistemul său filosofic şi tot din ea deduce şi Kant principiile apriorice de cunoaştere a naturii înconjurătoare, raţiune, pe care el o numeşte: «*ein Bewusstsein überhaupt*» şi'n care, raţiunea pură practică este identificată cu însăşi legea morală. Ea devine mai departe în concepţia filosofiei lui Hegel: acel spirit universal—*der Weltgeist*—care pătrunde în structura popoarelor dealungul veacurilor şi le împinge de la starea lor primitivă de nelibertate către o libertate cât mai conştientă şi mai reală.

In concepţia creştină, această raţiune iluminată îşi trage iradiaţiunele ei din însăşi revelaţiunea dumnezeiască. Comandamentele ei sunt comandamente: divine, universale şi absolute.

36) Vezi Thomas: I. II. p. 71 al. 6.

Principiul spiritualităţii, principiul perfecţiunii creştine, principiul iubirii aproapelui şi al dreptăţii prin dragoste, principiul resemnării şi al justiţiei imanente etc. valorează mai presus de contingenţele sociale şi temporale. De aceia şi o greşală sau un păcat contra acestor comandamente înseamnă o ofensă adusă însuş lui Dumnezeu. *Peccatum facit hominem inimicum Dei*

Accepţia «*păcatului*» în concepţia creştină este mult mai profundă şi mai gravă, întrucât el presupune perturbarea unei ordine morale stabilită de Creiator faţă de creatura sa şi în legătură cu întreaga economie pentru mântuirea omului. Aici intervine însă ca element ajutător: *graţia divină.*

Diferenţa de concepţie ne dă în acelaşi timp şi diferenţa de formare morală a omului antic faţă de omul creştin şi de omul modern.

Omul antic, era omul raţional, omul logic, omul tehnic şi abil, omul continuu în căutarea unui ideal moral, pe care-l interpreta sub forma lui contingentă şi relativă. Raţiunea însă nu poate produce nici sacrificiul moral şi nici valori morale superioare. Ea acţionează mai totdeauna sub unghiul interesului, al oportunităţii şi chiar al negaţiunii. Cei Vechi au cunoscut «virtutea», dar nu ne-au dat mijloacele de înfăptuire ale ei. Le-au lipsit idealul întrupat în persoana adevăratului înţelept.

Creştinul este omul moral iluminat. Raţiunea lui transcede puterea intelectului său. Ea lucrează sub unghiul universalităţii şi al absoluităţii. Este scântee iradiată din raţiunea divină. De aceia şi postulatele ei sunt: absolute şi universal—valabile. In creştinism, găsim acel ideal întrupat în persoana Mântuitorului. Actele morale săvârşite de credincios sunt interpretate sub unghiul eternităţii, de aceia şi valoarea sa are ceva din imensitatea cosmică.

Omul modern a pierdut această busolă, el ră-

mâne omul—trupesc, omul oportunist, distrugător de idealuri cu perspective largi, încrezător prea mult în puterile sale mărginite şi strein de chemarea sa superioară pe acest pământ. Ca urmare, deci, o regenerare a lui nu se poate obţine, de cât prin altoirea sa cu idealul creştin, infuzând acest ideal în toate manifestările sale sociale şi individuale.

6) Prin iluminare ajungem la «*renaştere spirituală*». Filosofia creştină începe procesul renaşterii spirituale cu *interiorizarea actului moral.* Creştinismul a accentuat cu deosebită vigoare puritatea momentului subiectiv. Acolo, unde legea nu poate şi nu vrea să impună o sancţiune,—*de internis non judicat praetor*— acolo în domeniul subconştientului, în cutele ascunse ale sufletului omenesc, acolo pătrunde cuvântul purificator al supremului judecător spre a cauterizà mai întâi această sursă de gânduri şi fapte.

Nu avem mijloace de cunoaştere şi investigare a acestor zone lăuntrice. Din ele purced însă actele, năzuinţile şi intenţiile noastre. Ele sunt fântâna păcatului. Numai Dumnezeu le cunoaşte. *Ipse enim novi abscondita cordis.* Procesul interior prezintă aceiaşi valoare morală ca şi partea dinafarică a actului. *Ut quid cogitatis mala in cordibus vestris?* Păcatul este de ordin lăuntric. El este antemergător faptei. Aici se poate verifica acordul sau desacordul cu legea morală. Intenţia pornită din inimă. Ea este începutul dezastrului sufletesc. *Quae autem procedunt de ore, de corde exeunt et ea conquinant hominem.*

Spre deosebire de alte filosofii şi concepţii, creştinismul pune mare preţ pe purificarea acestui moment. Şi filosofia kantiană ridică la o înaltă valoare morală: *intenţia — der gute Wille* — şi judecă actul moral după puritatea ei. Kant rămâne însă numai la acest prim element în judecarea unei fapte morale şi lasă pe planul al doilea: momentul obiectiv, cel al înfăptuirii ideei. Creştinismul le valorifică deopo-

trivă. — *Sic et fides, si non habeat opera mortua est in semetipsa.* — El respinge în acelaş timp atât legalismul strîmt şi superficial din Antichitate cât şi fariseismul iudaic, dar nu mai puţin şi formalismul moral kantian, ca şi raţionalismul etic contimporan.

7) *Conştiinţa morală* apare în concepţia creştină ca un fapt aprioric, pe care nu-l formează nici experienţa şi nici mediul social.

Conştiinţa e: iluminare, valorificare şi sancţionare. Ea apreciază intenţiunile noastre şi urmăreşte desfăşurarea unei acţiuni din primele ei începuturi şi până la complecta sa realizare. Structura conştiinţii nu e de provenienţă terestră. Sociologia cu întregul ei material nu face decât să confirme originea ei supraempirică. E un fapt universal şi constitutiv al sufletului uman. *Cum enim Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, eius mod legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.* Conştiinţa nu valorifică după judecata relativă a oamenilor. Nu are două măsuri Nici nu poate ajunge la două morale. Ea transcede realitatea. De aceia şi judecăţile şi comandamentele ei sunt absolute şi mai presus de ori ce contingenţă şi convenienţă socială. Domeniul ei este acel „trebue" moral, acel „sollen", care se ridică deasupra lui „sein" şi a mediului ambiant. Conştiinţa prescrie scopuri şi impune obligaţiuni. Ea ne dă mărturie despre exis enţa legii morale şi pe urmele ei ridicăm către Fiinţa Divinităţii. Prin ea trăim acea consimţualitate cu Dumnezeu. In adâncurile ei simţim existenţa Dumnezeirii. Dumnezeu există, fiindcă în mod nemijlocit sesizăm prezenţa sa în lăuntrul conştiinţii noastre. De aceia îl iubim şi iubirea noastră nu ne poate înşela asupra realităţii Lui. *Neque enim fallor*

amare me, cum in eis quae amo non fallar, quamquam etsi illa falsa me amare verum esset.

Conştiinţa iluminată se intensifică aici prin elementul afectiv al iubirii. Ea ne procură un moment de intuiţie superioară, de siguritate absolută, pe care martirii au pecetluit-o cu însăşi sacrificiul vieţii lor. E argumentul cel mai vorbitor contra scepticismului integral.

8) Imperativele creştine sunt o urmare a educabilităţii şi posibilităţii omului de corijare. Ele cuprind: ideia de *perfecţiune,* ideia *lepădării de sine* şi a *purificării lăuntrice.* „Fiţi perfecţi, precum şi Tatăl vostru cel din ceruri perfect este". Mat. V, 48. „Cine voeşte să vie după mine, să se lepede de sine, să'şi ia crucea şi să urmeze mie". Mat. XVI, 24. „Cei ce aparţin lui Hristos să'şi crucifice carnea lor împreună cu plăcerile şi poftele lor." Gal. v., 24.

Aceste imperative, în special, cel al „perfecţiunii" au trecut şi în morala filosofică a lui Kant, Goethe, Schiller, Fichte, Hegel, Schopenhauer şi moralişti contimporani ca: Orestano, Belot, Bouglé, Fouillée, Bouché, Vernon Squires[37]) etc.

9) *Ideia de libertate* este afirmată de creştinism ca element primordial în structura omului. Pe ea se bazează principiul renaşterii, al datoriei morale, al responsabilităţii şi al sancţiunii.

Libertatea e o urmare a însuşirilor sale de raţiune şi voinţă cu care l-a înzestrat Dumnezeu. Sediul ei este în voinţa raţională. *Liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas.* Ca persoană conştientă, omul îşi propune uu scop în viaţă. Acel *bonum supremum* formează însă şi fericirea sa. In creştinism, ea rezidă în unirea cu Dumnezeu creatorul său. Pentru a ajunge acest scop, el deliberează asupra mijloacelor sale: alege, hotăreşte şi acţionează.

37) Vezi mai detailat articolul nostru: Norme educative pentru tineret, Rev. *Solidaritatea,* Ian. 1929.

Libertatea naturală este o libertate relativă, diminuată şi stăpânită de actul alegerii între bine şi rău. Ea menţine contrastul dintre libertate şi necesitate. Antinomia aceasta nu dispare decât în domeniul spiritualităţii. Acolo găsim libertatea metafizică. Adevărata libertate este în spirit şi spiritul este libertate. Ea e dincolo de bine şi rău, dincolo de natura şi necesitate, dincolo de suflet şi corp, în însăşi Fiinţa Dumnezeirii, în absolut, în ideia în sine. Există deci, o libertate iniţială. Ea este în Dumnezeu—Tatăl. Această libertate ne-a fost accesibilă prin întrupărea Mântuitorului Hristos, care unia în sine, natura dumnezeiască şi natura omenească. Avem a doua libertate în Dumnezeu—Fiul. Fără însă a fi alterată libertatea noastră în bine, ea este totuşi susţinută prin ajutorul graţiei divine. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. Si vos manseritis in sermone meo... cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos.* Binele se permanetizează în voinţa noastră. Ea numai e determinată de cunoaştere sau de constrângere în actul alegerii. *Melior autem homo est, qui voluntate, quam qui necesitate bonus est. De Divin. qu.* 83, 2; *ibid. De vera rel. 27.* E o libertate, care nu păcătueşte, cum se exprimă fericitul Augustin. *Prima ergo libertas voluntatis erat posse non peccare, novissima erit multo major, non posse peccare,* De corr. et grat., 23. *Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati.* De lib. arb. II, 37.

Pe baza acestor postulate augustiniene, concep şi soluţionează libertatea creştină şi unii dintre teologii ruşi contimporani, cum este: Berdiaeff, Zenkowsky, Svetlov etc.

A trăi în adevăr, înseamnă a fi liberi. O asemenea libertate nu e anihilată de preştiinţa lui Dumnezeu. O mărturiseşte clar tot fericitul Augustin. *Quocirca nullo modo cogimur, aut retenta praescientia Dei tollere voluntatis arbitrium, aut retento: voluntatis arbitrio. Deum (quod nefas est) negare praescium futu-*

rorum; sed utrumque . . . illud, ut bene credamus, hoc qi bene vivamus. De civit. Dei, l. v, x. Adevărata libertate, deci, este a trăi în Dumnezeu şi pentru Dumnezeu. Această libertate creştină se opune dualismului teist sau panteismului monist, ca şi vechilor pelaghieni, care concepeau o libertate în afară de Dumnezeu, sau ca o predestinare în afară de voinţa omului.

Omul spiritual se bucură de libertate fiindcă aparţine generaţiei lui Hristos prin iubirea liberă faţă de Dumnezeu. Ea lucrează prin graţia ce iluminează. In această stare nu există antinomie. Nici contrastul dintre autonomie şi heteronomie nu mai poate fiinţa. Acestea sunt categorii juridice şi nu spirituale; iar libertatea nu este de cât în domeniul spiritual. *(Ésprit et Liberté.* P. 165. Paris, 1923).

Berdiaeff mai vorbeşte despre libertatea în ortodoxie, pe care el o vede, nu fără dreptate, în *spiritul de ecumenicitate al bisericii ortodoxe,* care e corpul mistic a lui Hristos, faţă de biserica medievală, unde a domnit intoleranţa şi violenţa, sau faţă de cea comunistă, unde domneşte spiritul antihrist şi tirania distructivă.

Concepţia creştină dă cea mai fericită deslegare contrastului insurmontabil dintre necesitate şi libertate. A trăi în spirit, înseamnă a fi liberi.

10) *Problema Răului.* Libertatea creştină presupune existenţa răului, după cum presupune şi existenţa binelui. Ele însă nu sunt două principii de sine existenţiale, nici nu au o fiinţă ontologică. Dualismul acesta ar nimici unitatea Divinităţii şi ne-ar integra în concepţia dualisto—parsistă a lui Ordmudz şi Ahriman. Biserica creştină a respins rătăcirile dogmatice ale gnosticilor manihei. Filosofia creştină rămâne monistă. *Binele* este principiul ontologic. Răul este un accident - *causa agens per accidens.* Nu există din eternitate. Este devenit, dar nu mai puţin real şi personal. Imperiul lui Satan stăpâneşte „lumea aceasta" şi „secolul prezent" adică timpul defecţiunii morale.

Propriu zis, răul este devierea voinţii omului de la voinţa divină, de la legea morală naturală. *Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem.* El este negatia binelui sau lipsa lui, deci nu este *absolut necesar.* Se află în luptă cu binele, dar lupta nu va fi nedecisă. Până atunci, lumea e împărţită. Inţelepciunea lumii în contrast cu înţelepciunea lui Dumnezeu, spiritul lumei cu spiritul lui Dumnezeu, Hristos în războiu cu Beliar. Dar nu Satan e cauzatorul răului. El poate ispiti către rău; oricum, acţiunea lui e mărginită. Omul are posibilitatea de a păcătui; dar aceasta e o urmare a voinţii sale libere şi nu putem ascrie lui Dumnezeu cauza păcatului. Insăşi căderea îngerilor e o deviere de la voinţa divină, care nu trebue înţeleasă în mod absolut şi nici căderea primilor oameni nu trebue privită ca un *peccatum irremediabile.* După triumful final, Dumnezeu va trona pretutindeni şi în toţi. Optinismul filosofiei creştine respinge concepţia predeterministă, subiectivistă şi agnosticistă în explicarea răului metafizic şi moral.

Actul „renaşterii morale" se realizează prin voinţa liberă a omului, prin prezenţa lui Hristos în fiinţa noastră şi prin harul divin. „Dumnezeu lucrează în voi şi voinţa şi fapta spre fericire, după a sa socotinţă". Numai în Hristos şi prin Hristos devine cineva o nouă zidire. Apostolul Pavel se arată foarte pesimist faţă de inclinaţiunea către păcat a omului. Vechiul om trebueşte răstignit şi îngropat cu Hristos pentru a reînvia într'o nouă făptură. Hristos trebue să prindă realitate în noi, să viefuiască în noi. Afirmăm prin urmare o concepţie *sinergistă* despre refacerea morală a individului, la care conlucră deopotrivă: omul, graţia divină şi prezenţa lui Hristos în noi.

11) *Personalitatea creştină* este rezultatul renaşterii spirituale a omului. Creştinismul cel dintâiu a dus la maximum de valorificare această idee. Este adevărat.

că ea se ridică pe un substrat religios, însă sub acest înveliş, ideia devine mult mai eficace şi mai lucrativă. Inainte de creştinism, ea n'a existat propriu vorbind. In păgânism, omul dispărea în sfera socialului. Raportul dintre stat, societate şi individ nu dădea toate posibilităţile pentru desvoltarea personalităţii umane. Individul trăia pentru societate şi nu avea independenţa şi valoarea sa reală. Abia în creştinism îşi recapătă individualitatea sa. Din mijloc de utilizat, omul devine scop. El reprezintă acum o valoare religioasă. Este creiat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Chipul dumnezeesc se regăseşte în om prin elementul spiritual şi prin atributele spiritualităţii: raţionalitate, libertate, puterea de a voi binele şi nemurirea; iar prin asemănarea cu Dumnezeu, omul năzueşte spre perfecţionarea puterilor sale sufleteşti, spre a ajunge la perfecţiunea recomandată lui de Mântuitorul Hristos: *Estote ergo vos perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est.* „Chipul lui Dumnezeu" este elementul static, neschimbabil în sufletul omenesc, pe când: „asemănarea" este elementul dinamic, factorul de tensiune către prototipul său dumnezeesc. Personalitatea devine astfel corelaţia spiritualităţii. *Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?* In fiecare om rezidă o personalitate. Creştinismul tălmăceşte acest cuvânt sub unghiul universalist al acelui „christianus" desfăcut de orice contingenţă de timp, clasă socială sau rasă umană. Cel mai valoros lucru pentru creatura umană e de a deveni şi a se numi: fii ai Părintelui ceresc. *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.* Valoarea personalităţii creştine stă în directă legătură cu concepţia ce o avem asupra providenţii divine. Această însuşire proniatoare se resfrânge cu multă grijă asupra fiecărei făpturi umane. *Videte ne contemnatis unum ex his pusillis.* Ea se extinde până şi asupra perilor capului nostru, ce sunt număraţi. Dumnezeu îndreaptă paşii omului şi-l conduce. El îşi

arată nemăsurata sa bunătate pentru fiecare din noi. *Sitis filii patris vestri, qui in caelis est, qui solem suum oriri facit super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos.*

Corolarele personalismului creştin sunt: „sfinţenia" şi „eroismul" pentru afirmarea credinţii. Sfinţenia se capătă în biserică şi prin biserică. Membrii comunităţilor creştine erau denumiţi: sfinţi. Biserica ne oferă o viaţă superioară, la care participăm ca fiii ei duhovniceşti şi prin aceasta ne sfinţim. Sfinţirea vine prin puterea darurilor supranaturale, pe care biserica le împărtăşeşte şi prin conlucrarea graţiei dumnezeeşti. Eroismul se accentuiază mai mult în sfera „misionarismului". Afirmarea credinţii, transformarea societăţii prin înnobilarea vieţii sociale şi creştinizarea ei pentru realizarea unei unice turme şi a unui singur păstor, după cuvântul Mântuitorului, apare ca un imperativ creştin.

Personalitatea creştină se interpretează astfel sub dublul ei aspect: de „sfinţenie" şi de „eroism", după cum lucrează pentru frumuseţea spirituală a eului nostru ori pentru triumful eroic al credinţii creştine.

12) *Creştinismul şi valorile lui social-economice.* Creştinismul trăeşte în societate cu misiunea de a o încreştina şi ridica la o superioară treaptă de existenţă. Intre valorile social-economice şi cele spirituale nu există un antagonism, ci o interdependenţă. Nu însă valorile economice au creiat şi determinat pe cele spirituale. Conştiinţa nu este răsada condiţiunilor materiale. Valorile morale menţin pe cele economice. Orice reformă socială presupune în primul rând o reformă morală. Principiile dogmatice ca şi principiile moral-creştine au trasat normele de conduită şi viaţă creştină în societate. Ele au refăcut legăturile interindividuale pe baza „iubirii aproapelui", au transformat viaţa social-economică pe baza ideei de „dreptate creştină" şi au afirmat ideia de umanitate pe baza sentimentului de „frăţietate şi filiaţiune creştină". Realizarea acelei „împă-

răţii a lui Dumnezeu" pe pământ nu rămâne o simplă utopie pentru conştiinţa creştină.

Ea susţine, că viitoarea reformă socială trebue să se facă în spiritul idealităţii principiilor aduse de creştinism. El aruncă în viaţa socială: *principiul muncii* ridicat la înălţimea unei virtuţi creştine împreună cu *selecţionarea membrilor* după lucrarea cantitativă şi calitativă pe care o săvârşesc. Duce lupta contra *parazitismului social.* Restabileşte *deplina armonie a claselor sociale* contra violenţii şi a învrăbirii dintre ele. A conlucrat pentru *eliberarea omului* de sclavia Antichităţii şi conlucră mai departe la eliberarea lui şi de sclavia banului strălucitor al capitalismului modern.

Condamnă *capitalul spoliator şi parasitar,* dar acceptă *capitalul productiv sau social.* Favorizează *evoluarea dreptului de proprietate* în funcţie de nevoile sociale. Proprietatea este relativă şi nu absolută, cum o găsim înainte de creştinism. Se împacă ideologic cu *exproprierea bunurilor agricole* pentru o mai justă repartiţie a lor; aplică acest principiu şi capitalului hrăpăreţ al muncii lucrătorului pentru ridicarea stării lui morale, materiale şi intelectuale.

Creştinismul creiază o nouă viaţă pe baza *principiilor de egalitate, dreptate şi frăţietate,* care pătrund adânc şi răscolesc multe din nedreptăţile: sociale, politice, economice, juridice şi istorice, care făceau defecţiunea vechii societăţi. El întronează *libertatea individuală* şi reclamă *dreptul la existenţă pentru popoarele mici şi oropsite.* Creştinismul democratizează viaţa după cele mai înalte valori creştine, şi conlucră astfel la *formarea adevăratelor personalităţi* în mijlocul societăţilor omeneşti.

* * *

Principiile aduse de creştinism au însemnat o adâncă revoluţie în lumea antică ca şi 'n lumea modernă. Au fost detronate cele mai multe din ideile şi valorile consacrate de acea mentalitate, şi înlocuite

cu obiective şi perspective noui, care ne-au creiat o nouă realitate socială, fundamental deosebită de cea dintâiu.

Homo anticus şi *homo christanus* reprezintă două lumi distincte, dacă nu chiar opuse. Adevăratul creştin se formează acum mai puţin după dictatele raţiunii, cât mai ales după impulsurile credinţii şi ale revelaţiunii. Credinţa se împlântă mai adânc decât raţiunea şi reface mai puternic fiinţa omului, înlănţuind-o mai constant de imperativele unei vieţuiri superioare. Prin aceasta, omul credincios se deosebeşte de omul raţional al concepţiei antice. Valorile etice rezultate din aceste impulsuri de credinţă sunt şi ele mai trainice, mai profunde, mai intim legate de natura noastră ancestrală. Credinciosul trăeşte mai intens comandamentele morale şi e mai dispus spre sacrificiul persoanei sale pentru binele social, decât omul prudent şi calculat din anticitate. Dreptatea care se solicită prin iubire e mai eficace şi mai definitivă, de cât dreptatea prin logica rece. De multe ori în această ultimă formă, ea poate da naştere la cele mai mari nedreptăţi: *summum jus, summa injuria.*

Preferăm pe omul cu puternice impulsuri afectiv-religioase celui cu raţiunea rece şi calculatoare în vederea beneficiului său personal şi egoist, pe care ni-l dă etica filosofică a lumii antice şi moderne mai totdeauna de nuanţă pragmatistă, până şi'n aspectele ei cele mai presupus idealiste.

* * *

Obiecţiunile, pe care Bréhier le ridică contra „filosofiei creştine", nu sunt numai de ordin general, ci merg şi'n amănunţimi. El refuză, spre ex., să recunoască existenţa unei filosofii proprii a augustinismului, care n'ar fi decât un împrumut din concepţia platonică şi neoplatonică.

Faptul însă e prea simplist înfăţişat şi fără o cercetare mai documentată. Fericitul Augustin, în cău-

tarea adevărului prin diferite filosofii şi credinţe - *dubitans de omnibus et inter omnia fluctuans* - se opreşte asupra creştinismului, ca fiind expresiunea celor mai înalte principii de viaţă. Simpatizează însă cu platonismul, cu care găseşte o frapantă identitate de sens - *In libris Platonicorum autem omnibus modis insinuari Deum et ejus Verbum* - Conf. l. VIII, c. 2 — cum şi cu orice altă filosofie: neoplatonismul, aristotelismul, stoicismul etc. ce i s'a părut, că exprimă într'o formă mai adequată unele din adevărurile creştine. Dar cert este, că nu a rămas sclavul acestei filosofii. Nu a cunoscut cel puţin pe Plato în original — *graece autem linqae non s't nobis tantus habitus* — De Trin. l. II, Prooem. I, ci în traduceri şi în frânturi găsite la interpreţii neoplatonici. Deşi entuziasmat la început pentru Plato, numindu-l: *excellentissima gloria quae omnino ceteros obscuraret* - De civit. Dei, l. VIII, c. IV, totuş, mai târziu, îi contestă orice originalitate; face din el un discipol al profetului Ieremia şi al Bibliei; se exprimă chiar dubios asupra valorii doctrinei sale - De civit. l. II, cap. XIV; idem: Retr. lib. I, c. I ; cu toate acestea, ar fi nedrept, să ignorăm aflarea unor puncte de reper în concepţia platonică, care facilitează fericitului Augustin: înţelegerea, aprofundarea şi estimarea doctrinei creştine la lumina filosofiei lui Plato. Dumnezeu, din ideologia platonismului, este foarte clar identificat cu ideia binelui însine ca şi în creştinism, dar această divinitate se încadrează acolo ca un *primus inter pares* faţă de ceilalţi zei. Un monoteism circumscris de politeismul antic nu reprezintă o formă curată a Divinităţii şi nu putea fi aceptată, decât ca o indicaţiune premergătoare faţă de concepţia Dumnezeului creştin. Doctrina trinităţii la Augustin nu are nimic de a face în structura ei cu simbolismele neoplatonice. Ea rămâne de origină exclusiv creştină. De asemeni: problema certitudinii cunoaşterii, problema graţiei divine, a liber-

tăţii şi a păcatului original. Idealismul platonic a putut servi fericitului Augustin ca punct de sprijin pentru deschiderea unor largi vederi către spiritualismul creştin, iar misticismul neoplatonic către misticismul apostolului Pavel, dar pivotul nu-l formează platonismul, ci concepţia creştină, pe care filosoful creştin o aprofundează. Acceptă scopul moral propus de Plato *finem boni esse secundum virtutem vivere* — dar, câtă deosebire în conceperea sensului „virtuţii" şi a „binelui suprem" între creştinism şi filosofia antică. Respinge teoria „reminiscenţii" şi a existenţelor anterioare, purifică şi adânceşte teoria platonică asupra „iubirii", adaogă la argumentele despre „nemurirea sufletului" şi dovezi scripturistice şi respinge ideia de „transmigraţiune". Identifică şi Augustin după Plato: binele cu frumosul şi-şi însuşeşte concepţia metafizică a celor trei mari idei superioare, însă le unifică în realitatea Divinităţii. Găseşte şi el explicarea răului în acelaş abuz al libertăţii omului, vorbeşte chiar despre comunism, dar nu păşeşte de la comunismul bunurilos materiale, în care să dispară: acel „al meu" şi „al tău" la comunismul femeilor. Restabileşte, din contra, sfinţenia şi virtuţile căminului familiar. Fixează mai departe jaloanele celei dintâi filosofii a unei istorii creştine. Adânceşte cu dualismul platonic: dualismul psihologic creştin; dar, de la aceste analogii, coincidenţe şi puncte de reper, nu putem conchide la un împrumut grosier de la doctrină la doctrină, ci cel mult, la găsirea unei posibilităţi de sinteză între platonism şi creştinism, operată mai mult pe fondul sincretismului iudeo-alexandrin.

Realitatea unei filosofii a Augustinismului mai reese şi din influenţa, pe care ea a exercitat-o asupra cugetării filosofice de mai târziu, în special asupra lui: Descartes, Malbranche, Fénélon, Bossuet, Leibniz, Schelling, Hegel etc. Din augustinism derivă mai departe mişcarea filosofică a evului mediu şi tot în

augustinism găsesc nucleele lor: calvinismul, lutheranismul, jansenismul şi pietismul din secolul al XVIII-lea.

El renaşte în prezent în neo-augustinism şi alimentează încă unele din sistemele filosofice actuale, cum e: blondelismul, fideismul, misticismul bergsonian sau neo-ortodoxismul teologilor ruşi din zilele noastre.

Iată, de ce obiecţiunea lui Bréhier faţă de originalitatea filosofiei creştine a fericitului Augustin este lipsită de veritate şi cade în vid.

* * *

Bréhier neagă mai departe existenţa unei civilizaţii creştine în epoca evului mediu. Aceste afirmaţiuni stau însă în contradicţie cu o sumă de fapte positive, ce n'ar trebui să scape unui istoric-filosof. Bréhier face parte dintre tăgăduitorii valorilor culturale şi civilizatorii ale creştinismului din epoca medievală. Recentele cercetări însă duse cu o deosebită obiectivitate au răsturnat complect asemenea susţineri. Foarte instructive în această privinţă sunt lucrările englezului convertit: Kenelm Henry Digby — 10 la număr — întitulate: *„Mores Catolici or the ages of faith"*, sau ale profesorului lionez: Fréderic Ozanam, continuate de actualul istoric: Gustav Schnürer în monumentala sa lucrare: *Kirche und Kultur im Mittelalter"* II ed., 3 vol. 1927—33, Paderborn, care ne arată documentat, cum cultura popoarelor din Apus s'a înfăptuit prin ajutorul creştinismului. Biserica participă nu numai la renaşterea lor social-economică şi culturală, dar chiar şi la o politică financiară. In deosebi mânăstirile cu întinsele lor domenii agricole şi legături comerciale, câştigaseră dreptul de a bate monede, având instituţii de împrumut, de ajutor, de economii etc. Se întemeiaseră diferite asociaţii numite: „frater-

38) Pentru detalii, vezi şi Nourisson: *La Philosophie de Saint Augustin*, Vol. II, pag. 1-7 p. urm. Paris 1865: idem Dr. Ritter: *Histoire de la Philosophie chrétienne*, Vol. II p. 137 şi urm. Paris, 1844.

nitas", „societas", „participatio", etc, care ne arată cât de departe mergea spiritul de solidaritate creştină şi de iubire a aproapelui[39]). Această cultură continuă în epoca modernă, unde ea nu poate fi încercuită şi nici izolată de cea medievală.

Ideile directive, pe care Chamberlain le fixează pentru secolul al XIX, în cunoscuta sa lucrare: *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts*", 10 Aufl, 1912, le începciază de cele trei elemente originale, care împletindu-se între ele, străbat: cultura şi civilizaţia dealungul veacurilor şi anume: arta şi filosofia elenică, ideia de drept şi de stat romanică şi învăţătura evangheliei creştine. Noţiunea de „ev mediu" şi „renaştere" sunt pentru Chamberlain fără vre'o importanţă factică[40]). Evul mediu este mai departe creiatorul universităţilor, răspândite în toate ţările din Apus. Se afirmă astfel o cultură superioară. Leagănul acestor şcoli îl deţine biserica pentru cele mai multe şi mai renumite din ele. Universitatea din Salerno datând din prima jumătate a secolului al unsprezecelea. Este cea dintâi şcoală superioară din Apus. Excelează prin studiul medicinii, practicat de la început de ordinul benedictinilor. Se adaugă mai apoi: universitatea din Bologna, cea din Paris, reconstituită din şcoala catedralei „Notre Dame" şi cea din Oxford dela finea secolului al XII. Urmează mai departe cea din: Modena, Montpellier, Reggio, Cambridge, Vincenza, Padua, Neapoli, Tulusa, Salamanca etc. din cursul sec. al XIII-lea. Şi în sfârşit cele din secolul al XIV lea, cum au fost universităţile din: Praga 1348, Viena 1365, Heidelberg 1286, Köln 1388 etc[41]).

Biserica mai consolidează între timp şi viaţa naţional-politică a popoarelor din evul mediu. Sub influenţa ei juridică şi administrativă se conservă încă

39) Comp. Schnürer. op. cit. P. 198 şi urm. Vol. II

40) Vezi şi P. Barth: *Phil. der Geschichte als Soziologie.* VI Aufl. Leipz. 1922. S. 569.

41) Vezi: Schnürer, op. cit. Vol. II. p. 374 şi urm.

hotarele provinciilor adânc sdruncinate de năvălirile popoarelor barbare[42]).

In timpul epocii medievale se eliberează Spania de sub dominaţia maurilor 1085, 1118. Biserica desfăşoară o vie activitate în alungarea lor. Raimund de Penaforte — şeful ordinului dominican 1222 — participă la această acţiune de eliberare[43]) Ea luptă mai departe la înlăturarea sclavajului Nu putem atribui bisericii, desigur, totala desfiinţare a acestei stări moştenite din anticitate; dar nici a-i mărgini rolul la simpla predicare pasivă a unei solii de emancipare a omului. Biserica ia şi parte activă la această emancipare, ca urmare a poruncii „iubirii aproapelui" şi a „dreptăţii creştine". Conlucră desigur motive: economice, naţionale, politice şi sociale la eliberarea lor, dar intervin şi motive moral-religioase. Impăratul Constantin cel Mare decretează libertatea sclavilor prin prezenţa bisericii. *„in ecclesia sub testimonio sacerdotum, libertati donati essent, civitatem romanam consequerentur.„"* [44]). Biserica acordă libertatea odată cu botezarea celor creştinizaţi. Ea excomunică pe stăpânii, care cauzau moartea sclavilor [45]). Servă mai departe drept loc de refugiu pentru cei vinovaţi de vr'o pedeapsă [46]). Sclavul numai trece drept proprietatea absolută a stăpânului său. In sinodul dela Reims se dă o mare lovitură comerţului cu sclavi, declarându-se nule orice cumpărări de servi creştini, iudei sau păgâni [47]). Se interzice chiar de a se mai ţine în servitute creştini sub diferite pretexte [48]). Papii iau numeroase hotărâri pentru a împiedica tra-

42) Comp. N. Iorga: *Evoluţia ideei de libertate.* Buc. 1928. p. 96
43) Idem: Schnürer, op. cit. Vol. II, p. 412.
44) Pistre: *Influence sur le droit* Paris 1858, pag. 70.
45) Can. 34-Concil. Epaonensis, an. 1517: *„Si-quis servum proprium sine conscientia judicis occiderit, excommunicatione biennii, effusionem sanguinis expiabit"*. Vezi: Pistre, op. cit. p. 71.
46) *„Servus reatu atrociore culpabilis si ad ecclesiam confugerit a corporalibus tantum suppliciis excusetur"*, Can. 39. Idem la Pistre, pag. 71.
47) *„Nam si paganis,aut judaeis vendiderit, communione privetur, et emptio careat firmitate"*. Can. 14. Idem la Pistre.. pag. 75
48) Ibid. Pistre, op. cit. p. 74.

ficul cu sclavi[49]). Biserica validează căsătoriile lor, iar despărţirile erau oprite, chiar când sclavul soţ şi sclava soţie aparţineau la stăpâni diferiţi. Dreptul roman nu voia să ştie nimic despre o asemenea validitate, iar dreptul geman lăsa stăpânului dreptul de despărţire al sclavilor[50]).

De unde putem deduce, că în urma acestor măsuri, contribuţia bisericii la eliberarea sclavilor n'a fost numai de ordin predicatorial, ci din contra a intervenit şi în mod efectiv pentru schimbarea unei stări sociale, care ar fi întârziat mult fără această colaborare.

Tot sub influenţa bisericii se desfăşoară şi acele mari mişcări populare pentru desrobirea sfântului mormânt de sub stăpânirea turcilor. Că mobilele cruciatelor au fost în urmă şi de ordin: politic, economic, social şi material, nu tăgăduim, dar că în primul rând ele au fost de ordin religios, acest lucru nu se poate ignora[51]). Pe lângă mişcarea culturală la care ele au dat naştere, trebue să mai semnalăm şi creiarea unei mari opere de caritate socială prin înfiinţarea a numeroase ordine călugăreşti puse în slujba suferinţei umane[52]). Afirmarea mai departe a cavalerismului medieval şi a mari opere de literatură şi poesie populară, care cântau acest eroism moral şi umanitar[53]). Se duce o aprigă luptă contra duelului şi a barbariei pedepselor. Se introduce: „*Treuga Dei*" — sărbătoarea împăcării şi a înfrăţirii între oameni[54]).

Dar opera cea mare înfăptuită de biserică pentru înobilarea moravurilor, se poate vedea din lucrarea legislativă, care a suferit o adâncă transformare sub influenţa creştinismului. Ea trebueşte urmărită în opera lui Constantin cel Mare — *Codex Teodosianus* —, în le-

49) Ibid. p. 76.
50) Vezi: Schnürer, op. cit. S. 415.
51) Vezi: Schnürer, op. cit. S. 289 şi urm. Vol. II.
52) Ibid. S. 350 şi urm. Vol. II.
53) Ibid. S. 273 şi urm. Vol. II.
54) Ibid. S. 267 şi urm. Vol. II.

gislaţia lui Justinian şi a împăraţilor isauri şi macedoneni. Remarc în special legislaţia lui Leon Isaurul şi a fiului său Constantin Copronim din cunoscuta sa „*Ecloga*“, 740—741 şi a „*Novelelor*“ lui Leon din 889-891, care urmăresc o purificare a legilor anterioare: ἀνακαθάρσις τῶν νόμων — cu scopul de a le umaniza: ἐπὶ διορθώσις εἰς τὸ φιλανθρωπότερον.. Această umanizare reese din o mai dreapta împărţire a justiţiei, care se dă acum în numele sfintei Treimi şi a Mântuitorului Hristos — supremul judecător. Dreptatea se aplică deopotrivă pentru toţi, iar judecătorii sunt obligaţi a da sancţiunile numai după prescripţiunile legilor în vigoare. Se purifică mai departe aşezământul familiei evitându-se încuscririle apropiate de sânge şi de afinitate. Se prevăd aspre pedepse contra: adulterului, a bigamiei, a concubinajului, a avortului, a legăturilor de incest. Pentru multe din aceste abateri se aplica pedeapsa tăerii nasului, care era specifică dreptului bizantin. Se instituesc mai departe tutelările pentru protecţia copiilor şi a orfanilor. Se legiferează, luându-se măsuri de asigurare a dotei şi a averii agonisite. Se înlocueşte pedeapsa cu moartea din unele cazuri[55]).

Aceste legiuiri se transformă sub directa înrâurire a spiritului creştin. Ele pătrund în legislaţiile ţărilor din Răsărit, ca şi a celor din Apus[56]). Influenţa creştinismului devine astfel: puternică, generală şi binefăcătoare. Dreptul bizantin se altoeşte pe dreptul roman prin sudura sevii creştine.

Dar epoca evului mediu mai este creatoarea şi a unei filosofii proprii, pe care o vom urmări în cele ce urmează. Este vorba de marea sinteză între creştinism şi aristotelism, realizată de către *Thomas din*

55) Pentru detalii, vezi: *Études de droit byzantin—L'Eclogue des Isauriens, şi .Les Novelles de Léon le Sage.* Trad. cu adnotări şi explicări în l. fr. de prof. univ. C. A. Spulber—Cernăuţi 1933|4.

56) Comp. şi Troplong: *Influence du Christianisme sur la législation romain. Paris 1843*; idem.: Abbé Pistre: *Influence du Christianisme sur le droit.* Paris, 1858: idem: Ch. Diehl: *Byzance*, p. 319 şi urm.. Paris, 1924: idem N. Iorga: *La survivance byzatine dans les pays roumains*, 1913, p. 25.

Aquino, în care culminează spiritul filosofic al acestei epoci.

Din cele câteva enumărări reese, că epoca evului mediu n'a fost chiar atât de tenebroasă şi de searbădă, cum se susţine. Ba din contra, ea a creiat şi susţinut o civilizaţie şi o cultură puternică, datorită influenţii creştinismului. A regenerat şi a încreştinat aşezările popoarelor barbare şi a fixat bazele şi directivele gândirii ulterioare. Şi nu avem nici un motiv să ignorăm: zorile contemporaneităţii noastre într'o renaştere a unui *nou Ev* în acelaş spirit creştin, dublat de ştiinţa şi experienţa veacurilor din urmă.

* * *

O obiecţiune de asemeni puţin justificată şi ridicată de către Bréhier este cea cu privire la nereuşita sinteză a tomisului. Atât aristotelismul cât şi creştinismul, după acest critic, se menţin fiecare pe poziţiile cucerite, fără ca în sfârşit contrastul dintre raţiune şi credinţă să fie depăşit, conciliat sau anihilat.

Trebue să recunoaştem de la început, că în sfera metafizicului cu greu putem lua o atitudine absolut categorică. Totuşi mecanicismul aristotelic nu este atât de distanţat şi de inflexibil spre a putea fi apropiat de un spiritualism, de un energetism sau entelechism pe care Aristot însuş nu-l ignorează. Leibniz mărturisia singur, că „monada" sa uneşte la un loc : atomul lui Democrit, „entelechiile" lui Aristot şi „formele germinale" din filozofia stoică.

Că Dumnezeul — motor aristotelic a putut fi interpretat sub forma Dumnezeului — creator — biblic, aceasta a depins, în primul rând, de acea *Weltanschauung*, care s'a aşezat la baza creştinismului; iar în al doilea rând, de mijloacele de cunoaştere, pe care ne bazăm, spre a putea vedea, dacă substituirile făcute, sunt sau nu justificate.

Formal, contrastul dintre raţiune şi credinţă nu este insurmontabil în concepţia tomistă, ci din contră,

cele două elemente se întregesc şi se complectează reciproc, pentru cunoaşterea întregii realităţi. Această întregire nu se face înmod aritmetic, cum s'a spus, ci printr'un fel de afinitate lăuntrică şi naturală. Thomas din Aquino acceptă *raţiunea*, ca un mijloc principal de cunoaştere. Dar propriu zis: ce poate sesiza acest element din realitatea „supremei existenţe"? Ca fiinţă finită, noi nu putem trăda nimic din esenţa „substanţii infinite". Puterea raţiunii umane, acea—*naturali rationis lumen*—se poate afirma numai în lumea fenomenală, în lumea aparenţelor, nu şi în lumea existenţelor în sine. Dar atunci, lumea aceasta rămâne în mod definitiv şi iremediabil închisă mijloacelor noastre de cunoaştere raţională? Mai sunt desigur şi alte posibilităţi, care depăşesc raţiunea, cum e: cunoaşterea mistică, intuitionistă sau fideistă, dar toate acestea nu sunt acceptate de către raţionalismul tomist.

Deocamdată, ştim însă precis, că o cunoaştere raţională a însăşi esenţii dumnezeeşti nu ne este posibilă. Numai întrucât, această raţiune poate să descopere în fiinţa noastră unele *similitudini analogice* cu efectele Divinităţii, putem cunoaşte pe Dumnezeu. Deci nu direct ci indirect, nu aprioric ci aposterioric, nu în mod intuitiv sau nemijlocit ci în mod discursiv şi mijlocit. Pentru aceasta, este nevoe de un proces logic, de o inducţie progresivă, care pornind dela făptura finită să ajungă la creatorul infinit, aşa cum am tatona de la efecte cunoscute la o cauză necunoscută. —*Deum esse non apriori, aposteriori tamen demonstrari potest; ex aliquo ejus notiori nobis effectu.*

Cele mai proprii şi mai corespunzătoare dintre argumentele doveditoare pentru existenţa lui Dumnezeu, nu puteau fi de cât: argumentul cosmologic şi cel teleologic, argumente, ce ne furnizează o cunoştinţă supraempirică pe baza legii cauzalităţii şi a deducţiunii logice.

Dacă unul din efectele lumii fenomenale este *mişcarea*, pe care o constatăm cu simţurile noastre,

evident, că ea presupune în virtutea cauzalităţii un prim mobil, un Dumnezeu-motor, acel πρῶτον κινοῦν aristotelic, care pentru Aquino devine Dumnezeul-creator-biblic. Natural, că trecerea aceasta de la o noţiune la alta, nu este pentru Thomas Aquinatul nici arbitrară şi nici întâmplătoare. Deşi nemărturisită, ea rămâne totuş motivată. De la concepţia mecanicistă în explicarea fenomenelor existenţiale, d'Aquino se ridică la o concepţie spiritualistă. Dumnezeul-motor din concepţia aristotelică nu poate lămuri existenţa finalismului în natură, a ordinei şi a armoniei perfecte, cum şi fiinţa binelui sau a răului. Există o cauză iniţiatoare, liberă, conştientă şi spirituală, pe care o numim Dumnezeu.

Aceste atribute, pe care le întâlnim în dogmatica creştină sunt şi necesare şi în acord cu ştiinţa, fiindcă ele nu înseamnă o răsturnare sau o înfrângere a legilor naturii, ci din contră, cea mai deplină stabilitate, ca o urmare a perfecţiunii dumnezeeşti. De altfel, argumentul acesta este luat şi de către Descartes, care admitea, că Dumnezeu a imprimat materiei un început de mişcare, ce se menţine mai departe prin legile imuabile, pe care atotputernicia divină le-a hotărât odată pentru totdeauna. Numai, că un început trebuia admis — ceia ce după concepţia aristotelică ar fi fost mai greu, dacă ar fi trebuit să rămânem consecvenţi cu noţiunea „infinitului absolut“, din care existenţa finită nu ar fi putut lua naştere nici când. Actul „creaţiunii“ trebuia deci să survină în timp, fiindcă infinitul anticosmic n'ar fi primit în fiinţa lui un moment de început şi ar fi rămas acelaş dealungul întregii existenţe. „Creaţiunea“, fără a desfiinţa noţiunea de „infinit“, o transformă într'un început, cu care apare totodată şi noţiunea de „timp“. Explicaţiunea spiritualistă, pe care o dă concepţia creştină, este ca atare mult mai veridică şi mai acceptabilă faţă de concepţia mecanicistă. Substituirea făcută de către Thomas din Aquino era prin urmare şi logică şi necesară.

Ea mai este favorizată în tomism şi de concepţia religioasă, care există la baza raportului dintre Dumnezeu şi lumea cosmică.

Teismul tomist alunecă mai mult spre deism, prin considerarea oarecum independentă a universului faţă de pronia ordonatoare şi guvernatoare a divinităţii. Actul Intrupării în dogma romano-catolică urmează actului creaţiunii, dar fără o acţiune de continuitate a lui Dumnezeu în vederea mântuirii omului. Intre ele există o separaţiune ontologică. In ortodoxism, separaţiunea aceasta de continuă prezenţă a Divinităţii în omenire rămâne absolut neînţeleasă.

Din punct de vedere al tomismului, apropierea dintre aristotelism şi creştinism este mult uşurată, fiindcă ea forţează oarecum concepţia adevărată creştină. Tomismul se menţine mai mult pe linia aristotelismului decât pe cea a creştinismului ortodox. Sub acest aspect, contrastul dintre cele două sisteme este mult diminuat.

Obiecţiunea lui Bréhier ar putea avea oarecare valoare, dacă ar fi făcută sub unghiul ortodox, dar nu din punctul de vedere al sintezii în sine, care rămâne complect justificată.

Sinteza aceasta se poate urmări şi în *procesul cunoaşterii.*

Prima treaptă, care ne furnizează o cunoştinţă empirică, este: *cunoaşterea raţională* sau *noţională* prin mijlocul raţiunii. Am văzut, că puterea ei de cunoaştere se mărgineşte numai în lumea fenomenală, a aparenţelor lucrurilor sau a relaţiunilor dintre ele. Putem oare despica cu ajutorul acestei raţiuni neantul existenţial?

După tomism, răspunsul e categoric: nu. In mod indirect: da, dar în mod real sau nemijlocit: nu.

O nouă treaptă superioară celei dintâi, ne aduce aşa numita: *cunoaştere reală*, pe care o găsim în contemplaţiunea sfinţilor, în viziunea mistică, în cunoaş-

terea prin înclinaţiune sau conaturalitate, denumită şi: *cognitio per unionem et caritatem.*

Dar nici această treaptă nu duce la o cunoaştere adequată sau reală despre Dumnezeu, ci numai la una confuză — *sub quodam confusione* — ceia ce nu 'nsemnă, propriu zis, a cunoaşte pe Dumnezeu în esenţa sa, ci numai sub forma unei *analogii* sau cum se exprimă dumnezeescul apostol Pavel: *videmus nunc per speculum în aenigmate.*

In această cunoaştere: subiectul şi obiectul rămân două realităţi bine distincte. Intelectul însă nu desprinde din obiect anumite copii ale lucrurilor, ci este atras către realitatea concretă a lucrului iubit, prefăcându-se în chip imaterial faţă de obiectul din afară. Sufletul este aspirat oarecum către acest lucru, aşa cum există în sine sau în plenitudinea indivizată a realităţii însăşi[57]). Este acea: *unio secundum rem*, care trebueşte primită nu ca rezultat al sentimentului iubirii, care ar putea introduce după părerea tomiştilor unele confusiuni barbare până şi în lucrurile cele mai înalte. Nu este vorba prin urmare de acel „*amor concupiscentiae*", de acea iubire transpunătoare în obiectul dorit, de acea năzuinţă arzătoare către Fiinţa supremă, ci de o creştere a puterii intelectului, de o intelecţiune intenzificată prin acel *amor benevolentiae* sau prin acea dragoste a celui ce cunoaşte, pentrucă a fost cunoscut. E un fel de comuniune sau de compenetraţiune prin natura însăşi a intelectului şi nu prin actul voinţii sau al adevăratei iubiri. Natural, că exista aci şi o intervenire a înţelepciunii Duhului sfânt, o infuzare a darului dumnezeesc, o iubire spiritualizată sau subliniată, intelectualizată, care nu este totuş acel „*amor per modus inclinationis*", acea iubire prin presenţa reală, prin contopirea în unitate, prin trăirea în fiinţa cealaltă, cum o găsim în uniunea mistică şi reală sau în contopirea a două persoane, datorită unei iubiri puternice.

57) Vezi: J. Maritain: *Réflexions sur l'Intelligence.* P. 126 Paris 1926.

Ceia ce ne conduce în sus pe această scară a apropierii de Dumnezeu, este după tomism, realitatea intelectului nostru şi nu realitatea voinţii stăpânită de iubirea, care transcede. Cea dintâiu este ca efect poate mai slabă, mai diminuată decât cea de a doua, dar incontestabil mai pură, mai spirituală, mai superioară. *Tanto namque maior est formalis unio cognitionis, quam amoris, quanto manis est se esse aliquid, quam habere se ad illud ut se*[58]).

Natural, că nu acesta este punctul de vedere al concepţiei augustiniene cu care tomismul se află într'o mare dispută, accentuată şi mai mult în timpul din urmă; şi nici punctul de vedere al credinţii ortodoxe. Dar nu valoarea unuia din aceste două curente, vrem noi să remarcăm aici, ci numai faptul că virtutea credinţii se ridică pe fundamentele acestui intelect pentru a pătrunde în misterele existenţiale, că ea este un compliment pe aceiaşi linie trasă de intelectul realist, că ea nu este un rezultat al voinţii intensificată de puterea dragostii, ci o aripă uşoară şi eterică a raţiunii potenţializată de infuzia înţelepciunii Duhului.

Raţiune—credinţă, sinteză perfect valabilă, constând din elemente omogene, deşi cantitativ diferite pe linia ascendentă a cunoaşterii către realitatea Fiinţii supreme. Acelaş proces găsim şi în domeniul practic.

* * *

Dar Bréhier merge şi mai departe. El contestă, că raţionalismul cartesian ar putea fi interpretat drept un raţionalism creştin[59]).

Nu se poate, desigur, tăgădui, că ideia de Divinitate în concepţia cartesiană formează piatra unghiulară, pe care se clădeşte întregul său sistem filosofic.

58) Idem Maritain, op. cit. p. 127.

59) Vezi şi I. G. Savin: *Ideia de Dumnezeu în filosofia lui Descartes*—Bis. Ort. Rom 1930. Maiu, unde afirmă, că în dovedirea existenţii lui Dumnezeu la Descartes... „este vorba de o preocupare capitală... şi de natură strict filosofică, şi nu de compromisuri sau acomodări teologico-scolastice". Pag. 388.

Dacă l-am deposeda de această idee, întreaga sa clădire, admirabil alcătuită din punct de vedere logistic, s'ar prăbuşi într'o puzderie de elemente, imposibil de recunoscut. Descartes este o minte de linie dreaptă, de simetrie, de armonie matematică, ce se reflectează minunat în structura sistemului său cosmic. In năzuinţa sa după aflarea *adevărului*, el învinge îndoiala şi stabileşte în mod critic normele siguritătii cunoaşterii. Descoperă ca punct de plecare *„cugetarea“*. Afirmă despre om zicând: *res cogitans sum*. Ca fiinţă cugetătoare, el este şi o fiinţă spirituală, constatare ce ne îndreaptă către existenţa spiritualităţii, către Dumnezeu. Dintre toate ideile ce se încrucişează în intelectul omului, numai acelea pot corespunde adevărului, care'şi însuşesc cele două atribute de: *claritate şi distincţiune*.

Ideile provin propriu zis, fie dela mediul înconjurător, numite de către Descartes: *„ideae adventitiae“*, fie de la starea noastră lăuntrică: *„ideae a me ipso factae“*, fie, că sunt înăscute în sufletul meu: *„ideae innatae“*. Intre cele înăscute se află şi: *ideea Dei*, cu care Dumnezeu sau acel *„ens perfectissimum“* ne a înzestrat fiinţa noastră.

Această idee reprezintă: perfecţiunea absolută, iar perfecţiunea nu poate fi absolută, atâta timp, cât nu există şi în realitate. Dumnezeu deci ca fiinţă perfectă, trebue să fie tot odată şi o fiinţă reală.

Nu vom urmări, desigur aici, procesul logic sau procesul psihologic, după care s'a ajuns la fixarea acestui argument în dovedirea existenţii dumnezeeşti. Ceiace ne interesează în primul rând, este faptul, că toată ştiinţa cartesiană rezidă pe postulatul ideei de Divinitate. Adevărurile matematice, legile fizice şi legile mecanice ne conduc către atributele dogmatice de: perfecţiune, veritate, atotputernicie şi de spiritualitate a lui Dumnezeu.

Perfecţiunea divină implică în sine noţiunea de ordine, de armonie, de stabilitate, şi de continuitate, fără care însuşiri, nici adevărurile matematice şi nici

legile fizico-mecanice nu s'ar putea menţine sau chiar imagina. *Intelligimus etiam perfectionem esse in Dei, non solum, quod in se ipso sit immutabilis, sed etiam quod modo quam maxime constanti et immutabili operetur.* La baza tuturor ştiinţelor, după Descartes, stă metafizica. Ea determină esenţa materiei. Atributul ei este : *extensio* — întinderea, căreia i se adaugă prin o directă intervenire a lui Dumnezeu: *mişcarea.* In concepţia spinozistă cele două însuşiri ale materiei: *extensio et cogitatio* sunt în acelaş timp şi cele două atribute ale substanţii sau ale Divinităţii — *substantia sive Deus.* In concepţia cartesiană, „extensio" trebueşte înţeleasă ca un continuu omogen, infinit sau mai bine zis, indefinit. Infinitul aparţine Divinităţii şi este o urmare a raţiunii sale de cunoaştere. Corolarul său este: actualitatea, spre deosebire de: infinitatea virtuală care revine lumii create şi indefinite. Se spune, că aceste deosebiri, nu le-ar fi făcut Descartes din „scrupule teologice". Nu putem totuş ignora grija sa deosebită, de a păstra ideei de Divinitate o concepţie pur creştină. Lucrul acesta reese şi mai mult în evidenţă, din analiza noţiunii de „mişcare". Cauza mişcării este Dumnezeu. El a creiat prin atotputernicia sa materia cu mişcarea şi repaosul părţilor sale şi care acum conservă în univers prin concursul său obişnuit tot atâta mişcare şi repaos cât a pus, creindu-le. Nu numai că Dumnezeu este cauza mişcării, ci El este şi cauza conservatoare a mişcării în univers. Această pronie conservatoare se resfrânge în principiul continuităţii mişcării.

Continuitate este o urmare a neschimbabilităţii însuşirilor dumnezeeşti. Ea înseamnă mai departe o dovadă a prefectibilităţii sale absolute. Pe baza acestei imuabilităţi rezidă şi principiile mecanicei şi anume: principiul inerţiei, principiul continuităţii mişcării şi principiul constanţei energiei fizice. (*Prin. Phil.* II, 36 şi urm.)

„La grande mècanique n'est autre chose que l'ordre, que Dieu a imprimè sur la face de son ouvrage" remarcă D. într'o convorbire către un vechiu prieten

al său[60]). Şi adevărurile matematice sunt eterne, fiindcă au fost stabilite de către Dumnezeu şi depind în întregime de El. „Les vérités mathématiques .... ont été établies de Dieu et en dépendent entiérement aussi bien que tout le reste des creatures“[61]). Coordonatele unui punct nu ar putea fi trase pe un plan lipsit de omogeneitate şi stabilitate şi nici o linie dreaptă nu s'ar putea ridica într'un plan fără acel principiu al continuităţii. Dealtfel, atât geometria analitică, cât şi fizica matematică, care sunt creaţiunile sale prorpii, rezidă pe aceleaşi principii metafizice. Fizica nu e de cât o ramură a matematicei. Ea rămâne exactă în măsura pătrunsă de spiritul matematic. Descartes nu primeşte în fizică de cât acele principii, care sunt şi la baza matematicii. Toate aceste principii nu pot să fie false, fiindcă ele ne apar absolut clare şi distincte şi aceste două noţiuni sunt atributele *„veritâţii“*. Dumnezeu este veritate, iar virtutea aceasta este un nou aspect al perfecţiunii divine, care înlătură orice posibilitate de amăgire sau înşelăciune. Dumnezeu iubeşte adevărul şi aceasta este o garanţie suficientă, că în afirmările noastre clare şi distincte nu ne înşelăm.

Iată, deci, ideia de Divinitate în concepţia carteziană în posesia tuturor atributelor dogmaticei creştine şi anume: perfecţiunea, veritatea, atotputernicia, imutabilitatea, spirtualitatea şi continuitatea.

Concedem că Descartes n'a fost condus în stabilirea concepţiei sale filosofice, de cât de acea legitimă curiositate de a fixà principiile adevărului. Dar pentru aceasta, el apelează la ideia de Divinitate. Acestei Divinităţi I se ascriu rând pe rând toate atributele necesare pentru explicarea întregului său sistem cosmic. Sub aceste atribute descoperim un Dumnezeu crestin. Pentru ce Descartes n'a rămas la o explicare a cosmosului în senz aristotelic, pentru ce nu s'a oprit la un principiu unic material, sub denumirea de „sub-

60) Vezi scrisoarea din 15 April, 1630 către *Mersenne*.
61) Ibidem.

stanţă", pentru ce n'a ridicat „energia" sau „mişcarea" la un principiu cosmic absolut şi s'a refugiat totuş la ideia de Divinitate, concepută în mod eminamente creştin, lucrul pare inexplicabil, dacă ne referim numai la motivele sale de ordin pur filosofic. Că motivele teologice nu vor fi fost apriorice în determinarea acestei concepţiuni, admitem; dar, că condus de motive pur raţionale a ajuns la o idee fundamentală dar creştină, — ideia de Dumnezeu — lucrul acesta ne pare cu atât mai interesant. Nici filosoful *Leibniz* nu a putut concepe: *principiul continuităţii* şi *principiul prestabilitei armonii cosmice* fără a se referi la ideia de Divinitate gândită în mod spiritual şi perfect creştin. Că acest raţionalism este ieşit din o cugetare pur filosofică, nu ne'ndoim, dar că el împrumută structura dogmaticei creştine, iarăşi nu se poate tăgădui.

Raţionalismul cartesian vine mai departe să confirme, că între ştiinţa adevărată şi dogmatica creştină există un raport de reciprocitate, de interdependenţă, de armonie, că ştiinţa a luat un mare avânt sub directa influenţă a creştinismului, fapt iarăşi, ce nu se poate ignora. Raţionalismul cartesian se sprijină pe concepţia metafizicei creştine. Împrumută atributele divinităţii din dogmatica creştină şi realizează un concept a lui Dumnezeu prin excelenţă creştin. Nu este prin urmare un raţionalism numai filosofic, dar e şi un raţionalism creştin. Nu e pur filosofic, fiindcă nu a rămas numai în cadrele cugetării filosofice, ci a apelat şi la luminele raţiunii creştine. Este prin urmare un raţionalism *filosofic creştin.* Aceasta înseamnă, că la baza creştinismului există o adâncă filosofie, pe care filosofii mai mult de cât oamenii de ştiinţă n'ar trebui s'o ignoreze, ci din contra, s'o pună şi mai clar în evidenţă.

* * *

Din cele expuse până aici, putem conchide, că religiunea şi filosofia sunt două disciplini, care în liniile lor mari au aceleaşi obiective, sunt preocupate de

aceleaşi întrebări şi caută să satisfacă aceleaşi năzuinţe ale fiinţii omeneşti. Atât în religie cât şi'n filosofie găsim elemente comune, cu care se operează la fundamentarea materialului lor. Principiile moral — religioase adâncesc mult mai mult afirmările lor, fiindcă la factorul de cunoaştere al „raţiunii" se adaogă şi elementul iluminării acestei raţiuni prin revelaţia divină.

Procesul de cunoaştere al filosofiei creştine merge de la credinţă către raţiune, iar cel al filosofiei umane de la raţiune către credinţă. Aceste procese au puncte de întretăere, puncte de sprijin şi puncte specifice. Obiectul lor comun este cunoaşterea realităţii însăşi. Filosofia creştină degajează din cuprinsul religiunii acel conţinut propriu şie'şi şi filosofiei umane. In sesizarea acestei realităţi ultime, filosofia umană a apelat la luminile filosofiei creştine. Ea vede în această ultimă realitate: însăşi Divinitatea. Filosofia umană a oscilat de la o denumire la alta. Cea mai liniştitoare pentru ea a fost tot noţiunea de Dumnezeu — concepută foarte apropiat de nuanţa religiunii creştine. Luminele creştinismului folosite pentru fixarea acestui ultim principiu existenţial n'au fost astfel ignorate nici de metafisica filosofiei umane, ci şi-a însuşit multe din vederile ei.

Afirmările metafizicei sunt însă de natură hipotetică, pe când cele ale religiei sunt de natură categorică. In domeniul credinţii nu există loc pentru presupuneri. Ea discifrează realităţile în mod sintetic. Metoda de cercetare rămâne şi mai departe pentru filosof: cunoaşterea raţională şi experimentală a înlănţuirii fenomenelor, la care se adaugă în plus pentru omul religios şi cunoaşterea intuiţională, cunoaşterea isvorâtă din adâncurile credinţii.

Nu rămâne însă nici aceasta absentă din preocupările filosofiei. Este drept, că pentru filosof se recunoaşte ca «real», numai ceia ce se bazează pe experienţă şi raţiune; dar nu e mai puţin adevărat, că şi ceia ce e trăit şi simţit de fiinţa noastră, are drept la o recu-

noaştere existenţială, iar realitatea ştiinţii, nu cuprinde întreaga realitate. Realitatea fenomenului religios se trăeşte în actul religios.

Iată, de ce, filosofia creştină este şi rămâne o realitate, iar tăgăduitorii ei ignorând-o, au ignorat înşăşi sursele culturale şi civilizatorii, din care ei singuri s'au adăpat: direct sau indirect, cu ştiinţă, sau fără ştiinţă, în ori ce caz, cu toată certitudinea, care nu va putea fi niciodată înfrântă sau desminţită de realitatea faptelor.

Creştinismul îmbracă o formă cultică şi alta morală. O cunoaştere despre Dumnezeu nu se poate realiza de cât cu o cunoaştere prin Dumnezeu. Nu ori cine poate sesiză armonii e pitagoreice sau undele ultrasonore din univers. Evidenţa unei simţiri religioase este efluviul unei prezenţe divine în fiinţa omului. Omul religios nu o poate ignora, iar agnosticul nu o poate sesiză.

Fenomenul religios are o cauzalitate a sa proprie, prin care creiază şi transformă, este deci o realitate, iar această realitate nu poate fi neglijată de o preocupare, care urmăreşte adâncirea cât mai profundă a realităţii înconjurătoare, cum este *filosofia.*

Din punct de vedere moral, filosofia creştină a afirmat un număr de valori superioare prin esenţa lor şi universale prin spirtualitatea lor. Avântul moralei filosofice s'a realisat, în măsura, în care şi-a însuşit din quantumul acestor valori creştine. Morala filosofică a rămas cu mult datoare, în această privinţă, moralei creştine.

Din punct de vedere social, creştinismul a realizat fundamentale transformări în organismele societăţilor omeneşti. Progresul social a mers paralel cu propresul cugetării creştine şi cu aplicaţiunile practice ale acestei ideologii.

Din punct de vedere educativ, principiile creştine au fost determinante pentru conversiunea sufletului uman şi pentru îmobilarea lui, iar marii pedagogi ai timpului au fost mari prin simţirea lor exclusiv creştină.

Dacă mai departe, se vorbeşte despre existenţa unei culturi şi a unei civilizaţii progresive, ele nu pot fi înţelese de cât sub unghiul creştin. O cultură anticreştină este numai o pseudo-cultură, iar o civilizaţie, care ignorează principiile creştinismului, nu este decât o reînviere a unui nou păgânism.

* * *

Axiomatica unei filosofii creştine înseamnă prin urmare fixarea structurii filosofice a doctrinei creştine. Elementele ei de cunoaştere sunt *raţiunea* şi *credinţa*. Concepţia ei metafisică se extinde asupra cauzei prime existenţiale, asupra raportului dintre existenţa infinită şi existenţa finită şi asupra acţiunii proniatoare şi guvernatoare, pe care Divinitatea o exercită asupra lumii.

Intre divin şi uman nu există o idiferenţă absolută, ci o apropiere, o conlucrare, o comuniune. Realitatea acestui raport se evidenţiază în opera mântuitoare a omului prin întruparea *Logosului*. Idealul devine real. Binele se actualizează în viaţă după normele şi practicile aduse şi trăite de Mântuitorul Hristos. Creştinismul devine o realitate istorică şi socială. El aduce cu sine noui perspective, noui principii, noui valori, noui imperative. Există o metafisică creştină, o epistemologie creştină, o antropologie creştină, o morală creştină, o artă creştină, o catihetică creştină, o ştiinţă socială creştină şi o istorie a ideei creştine în realizarea ei dealungul veacurilor.

O filosofie creştină va cuprinde prin urmare sintetizarea tuturor acestor elemente fundamentale ale creştinismului într'un sistem pe baza *raţiunii*, a *raţiunii iluminate*. Obiectivele ei de cercetare se vor îndrepta asupra: *Divinităţii*, *naturii*, *vieţii şi omului*; iar specificul acestei filosofii îl va forma: *spiritualizarea existenţii noastre pământeşti*. Filosofia creştină cuprinde între atributele ei şi pe acela de *ştiinţă normativă*, ca o urmare firească a expunerii adevărului creştin.

Iată, rezultatele ce se desprind din cercetarea atât de sumară făcută asupra creştinismului sub aspectul său filosofic, şi pe care cu vrerea lui Dumnezeu, ne vom sili a le coordona într'un *sistem* de proporţii mult mai cuprinzătoare, căruia îi va precede şi o *istorie* a acestei filosofii, ce va urmări învăţăturile filosofice ale părinţilor şi scriitorilor filosofi creştini, complectate cu doctrinele filosofice ale filosofilor laici, care s'au inspirat din creştinism şi au valorificat adevărurile creştine.

BIBLIOTECA
UNIVERSITĂŢII
-IAŞI-

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1584
1969

VA APARE IN CURAND:

1. Revista social-creştină „SOLIDARITATEA“

O NOUĂ SERIE

Cu studii de: Morală, Indrumări misionare şi Pedagogie Creştină.

Sub conducerea

Prof. Şerban Ionescu, V. G. Ispir, C. A. Teodorescu.

* * *

2. PROBLEMA SINUCIDERILOR de Prof. Şerban Ionescu. Studiu de etică, sociologie şi statistică.

LEI 40

TIPOGRAFIA SEMINARULUI MONAHAL CERNICA-ILFOV C. 36|936

6542

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Biblioteca Universitară
28 MAI 1936

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU_IS_CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY